نوای من به عجم آتش کهن افروخت
عرب ز نغمهٔ شوقم هنوز بیخبر است

ایران از دیدگاه

علّامه

محمّد اقبال لاهوری

تألیف:

عبدالرفیع حقیقت (رفیع)

نوای من به عجم آتش کهن افروخت
عرب ز نغمهٔ شوقم هنوز بیخبر است

ایران از دیدگاه

علّامه

محمّد اقبال لاهوری

تألیف:

عبدالرّفیع حقیقت (رفیع)

شرکت مؤلفان و مترجمان ایران
تهران - ونك خیابان آفتاب شماره ۲۱
تلفن ۶۸۸۰۰۴

□ ایران از دیدگاه علامه محمد اقبال لاهوری
□ عبدالرفیع حقیقت (رفیع)
□ چاپ اول
□ اسفند سال ۱۳۶۷ خورشیدی
□ سه‌هزار نسخه
□ چاپ و صحافی: شرکت افست «سهامی عام»

به‌نام او

هله عاشقان بشارت که نوای دلبر آمد
دل مستمند ما را شرری ز آذر آمد

همانطورکه در پیش‌گفتار کتاب «اقبال شرق» که در آبان سال ۱۳۵۷ خورشیدی چاپ و منتشر شده است یادآور شده‌ام، ارادت ویژهٔ نگارنده به‌علامه محمد اقبال لاهوری به۲۸سال قبل مربوط می‌شود. در خلال این مدت همواره اشتیاق وافری به‌نقل اشعار و افکار او داشته‌ام چنانکه در موقع انتخاب اشعار جهت سفینهٔ دوازده جلدی «نگین سخن» که خوشبختانه اقبال عمومی چشم‌گیری در بین مردم ادب‌دوست ایران یافته و تاکنون شش مجلد آن چاپ و منتشر گردیده، توجهٔ بیشتری به‌این امر شده است. تضمین معروفی که برای غزل «میلاد آدم» او در سال ۱۳۴۳ خورشیدی سروده و همچنین غزل «اقبال رفیع» که تا کنون چندین بار در مجله‌های مهر، ارمغان، وحید، هلال، اقبالیات، گلچرخ وکتابها و روزنامه‌ها به‌مناسبت چاپ شده ودراین‌کتاب نیزآنهارا ملاحظه می‌فرمائید تأیید دیگری براین مطلب است.

در سالهای اخیر در اثر لزوم بررسی و غور مستمر در آثار و افکار علامه محمد اقبال لاهوری به‌منظور شرکت در کنفرانسهای

بزرگداشت وی و تهیهٔ سخنرانیها و همچنین تشویق و ترغیب «آکادمی اقبال» درکشور پاکستان با توجه به‌تحقیقهای قبلی خود به‌فکر افتادم‌که‌کتاب مستقلی زیر عنوان «ایران، ازدیدگاهٔ علامه محمد اقبال لاهوری» که همواره مورد توجه وعلاقهٔ شدید وعمیق او بوده است تألیف نمایم. بطوریکه از آثار متعدد علامه اقبال مستفاد می‌گردد و نتیجهٔ این بررسی‌ها را نیز دراین‌کتاب مطالعه می‌فرمائید وی به‌ایران و ایرانی توجهٔ مخصوص داشته و یا بهتر بگوئیم شیفتهٔ آثار و افکار بزرگان ایرانی و مجذوب پدیده‌های فکری آنان بوده است. سرودن شعر به‌زبان پارسی که آن‌را برای ابراز احساسات دقیق و رقیق عرفانی و فلسفی و سیاسی خود برگزیده بزرگترین و عالی‌ترین توجه و اهمیت او را به‌این‌مطلب متجلی می‌سازد.

اقبال، ایران، یعنی کعبهٔ آمال فرهنگی خود را ندیده بود ولی همواره آرزو داشت که به این کشور مسافرت کند و با ایرانیان هوشمند و علاقه‌مند به‌فرهنگ و ادبیات ملاقات نماید. متأسفانه این دیدار نصیب وی نشد و سرانجام در حالی که دو آرزوی او یکی مسافرت به‌حجاز و دیگری سفر به‌ایران برآورده نشده بود، زندگی را بدرود گفت.

اکنون بسیار خوشوقتم که این کتاب را که به‌منظور آگاهی به‌این واقعیت تاریخی تألیف شده‌است‌که فرهنگ ارزنده وبالندهٔ ایران و به‌وجود آورندگان متفکر آن که در حقیقت روشنفکران واقعی جامعهٔ بشریت هستند تا چه‌اندازه مورد احترام و تکریم بزرگان و متفکران جهان به‌ویژه علامه محمد اقبال لاهوری می‌باشند به‌ملت نجیب و شکیبای ایران ارمغان می‌گردد.

تهران ـ ونك. به‌تاریخ ششم خرداد سال ۱۳۶۵ خورشیدی

عبدالرفیع حقیقت (رفیع)

اقبال رفیع

هله عاشقان بشارت ، که نوای دلبر آمد
دل مستمند ما را شرری ز آذر آمد

به‌حریم بت پرستان ، ز میان خود پرستان
رخ بت شکن نگاری ، به میانه اندر آمد

به‌سرود شوق خواندم، به‌نوای نای«اقبال»
به‌تو مژده باد ای دل، که دگر غمت سرآمد

تب و تاب بی قراران ، به‌قرار شد مبدل
به نوای دردمندان ، اثری ز دل بر آمد

به‌طلوع روی خورشید وظهور ماۀ رخشان
اثری به تابناکی ، ز جهان خاور آمد

چو زطبع او گرفتم، شرری، «رفیع»گشتم
که شرار و شوق جانم ، ز جهان برتر آمد

چو به‌عمق‌جان نوشتم، خبری زحسن‌جانان
بشنیدم این‌ندا را،که به‌گوش‌جان درآمد:

هله عاشقان بشارت ، که نوای دلبر آمد
دل مستمند ما را شرری ز آذر آمد

«رفیع»

پیام اقبال

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما
ای جوانان عجم جان من و جان شما
غوطه‌ها زد در ضمیر زندگی اندیشه‌ام
تا به دست آورده‌ام افکار پنهان شما
مهر و مه دیدم نگاهم برتراز پروین گذشت
ریختم طرح حرم در کافرستان شما
تا سنانش تیزتر گردد فرو پیچیدمش
شعله‌یی آشفته بود اندر بیابان شما
فکر رنگینم کند نذر تهی دستان شرق
پارهٔ لعلی که دارم از بدخشان شما
می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند
دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما
حلقه گرد من زنید ای پیکران آب و گل
آتشی در سینه دارم از نیاگان شما

طرز گفتار دری شیرین‌تر است

هندیم از پارسی بیگانه‌ام
ماه نو باشم تهی پیمانه‌ام
حسن انداز بیان از من مجو
خوانسار و اصفهان از من مجو
گرچه هندی درعذوبت شکراست
طرز گفتار دری شیرین‌تر است
فکر من از جلوه‌اش مسحورگشت
خامهٔ من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشه‌ام
درخورد با فطرت اندیشه ام
خرده بر مینا مگیر ای هوشمند
دل به ذوق خردهٔ مینا ببند

«اقبال لاهوری»

محرم راز

خوش بیـا ای نکته سنج خـاوری
ای کـه می‌زیبد ز تو حرف دری
محرم رازیم بـا مـا راز گوی
آنچـه می‌دانی ز ایران بـاز گوی
«اقبال لاهوری»

فروغ چشم

اگر چه زادهٔ هندم فروغ چشم من است
ز خاک پـاک بخـارا و مردم تبریز
«اقبال»

فهرست مطالب کتاب

ردیف	عنوان	صفحه
		۳
۱ـ	پیش‌گفتار مؤلف	۵
۲ـ	اقبال رفیع	۶
۳ـ	پیام اقبال	۷
۴ـ	طرز گفتار دری شیرین‌تر است	۸
۵ـ	محرم راز	۹
۶ـ	هدیهٔ لاهور	۱۰
۷ـ	قرن اقبال	۱۱
۸ـ	درود باد به‌لاهور	۱۲
۹ـ	نوای شیراز	۱۳
۱۰ـ	علامهٔ محمد اقبال لاهوری یا اقبال شرق	۱۹
۱۱ـ	تحولات زندگی اقبال	
۱۲ـ	سبک اشعار وافکار اقبال	۵۹
۱۳ـ	فلسفهٔ ایرانی، از دیدگاه علامه اقبال	۶۲
۱۴ـ	ایران از دیدگاه شعری اقبال	۷۴
۱۵ـ	تهران ژنو مشرق زمین	۷۵
۱۶ـ	زرتشت	۷۹
۱۷ـ	زرتشت از دیدگاه شعری اقبال	۸۳
۱۸ـ	مانی	

صفحه	عنوان	ردیف

۱۹ مزدک ۸۷
۲۰ـ مزدک در آثار منظوم اقبال ۸۹
۲۱ـ سلمان فارسی ۹۰
۲۲ـ تحول فکری وفلسفی در ایران بعداز اسلام ۹٤
۲۳ـ منشأ تصوف ایرانی از دیدگاه اقبال ۹۷
۲٤ـ بایزید بسطامی ۱۰۸
۲۵ـ حسین منصور حلاج ۱۱۱
۲٦ـ خردگرائی ایرانیان در جلوه‌گاه افکار معتزلی ۱۲۵
۲۷ـ آئین اشعریان ۱۳۱
۲۸ـ محمد زکریای رازی و ابونصر فارابی ۱۳٦
۲۹ـ ابن مسکویه ۱۳۹
۳۰ـ ابوعلی‌سینا ۱٤۹
۳۱ـ ابوعلی‌سینا در آثار شعری اقبال ۱۵٤
۳۲ـ آیین اسماعیلیان ۱۵٦
۳۳ـ منوچهری دامغانی ۱٦۲
۳٤ـ ناصرخسرو علوی ۱٦۳
۳۵ـ ابوریحان بیرونی ۱٦۵
۳٦ـ سلطان محمود غزنوی ۱٦۷
۳۷ـ ابوحامد محمد غزالی ۱٦۹
۳۸ـ امام محمد فخررازی ۱۷۷
۳۹ـ تصویر سنائی در شعراقبال ۱۸۱
٤۰ـ شهاب‌الدین یحیی سهروردی ۱۸٦
٤۱ـ فریدالدین عطار نیشابوری ۱۹۲
٤۲ـ فخرالدین عراقی ۱۹٤
٤۳ـ شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی ۱۹۹
٤٤ـ شمس تبریزی ۲۰۳
٤۵ـ مولوی در آئینهٔ اشعار اقبال ۲۰۵
٤٦ـ اقبال وگلشن راز شیخ محمود شبستری ۲۵۹
٤۷ـ خواجه نصیرالدین طوسی ۲۸۹
٤۸ـ حافظ شیرازی ۲۹۰
٤۹ـ سیدعلی همدانی (شاه همدان) ۲۹۹
۵۰ـ قطب‌الدین عبدالکریم گیلانی ۳۰۸

ردیف	عنوان	صفحه
۵۱ـ	عبدالرحمن جامی	۳۱۵
۵۲ـ	علامه جلال‌الدین محمد دوانی	۳۱۶
۵۳ـ	ملك قمی	۳۱۸
۵۴ـ	نظیری نیشابوری	۳۲۰
۵۵ـ	ملاصدرا شیرازی	۳۲۳
۵۶ـ	صائب تبریزی	۳۲۵
۵۷ـ	حاجی ملا هادی سبزواری	۳۲۷
۵۸ـ	فهرست‌اعلام (اشخاص)	۳۳۷
۵۹ـ	فهرست اماکن (جای‌ها)	۳۴۷
۶۰ـ	فهرست کتب ورسالات و مجلات	۳۵۱
۶۱ـ	فهرست آثار مؤلف	۳۵۷

نوای شیراز

بیـا که بلبل شوریده نغمه پرداز است
عروس لاله ،سراپا کرشمه و ناز است
نوا ز پردهٔ غیب است ای مقام شنـاس
نه ازگلوی غزل‌خوان، نه ازرگ ساز است
کسی‌که زخمه رساند به تار ساز حیات
ز من بگیر که آن بنده محرم راز است
تنـم گلـی ز خیابـان جنت کشمیـر
دل از حریم حجاز و نوا ز شیراز است

«اقبال لاهوری»

علامه محمد اقبال لاهوری
یا
اقبال شرق

نوزادی که در روز جمعه سوم ماه ذیقعدهٔ سال ۱۲۹۴ هجری قمری مطابق با هژدهم آبان سال ۱۲۵۶ خورشیدی و نهم نوامبر سال ۱۸۷۷ میلادی در شهر سیالکوت واقع در دامنهٔ هیمالیا «بام جهان» در شمال غربی پنجاب هند به دنیا چشم گشود، به راستی خورشید اقبال مشرق زمین بودکه از لاهور هندوستان طلوع کرد.

این نوزادکه بعدها به‌نام مولانا علامه دکترمحمد اقبال لاهوری شاعر و متفکر بزرگ مشرق زمین معروف شد، در خانواده‌ای متوسط‌الحال از مردم کشمیر (ایران صغیر) که از سالها قبل در شهر سیالکوت سکنی‌گزیده بودند، نشو و نما یافت و اندک اندک برومند گردید.

خانوادهٔ اقبال ازمردم‌کشمیر به‌شمار می‌آمدندکه ازدین برهمن

برگشته و به‌اسلام گرویده بودند. نیای اقبال، محمد رفیق سالها قبل از این تاریخ از قریهٔ (لوهار) واقع در ایالت‌کشمیر مهاجرت کرده و همراه سه برادر خود در شهر سیالکوت اقامت‌گزیده بود.

پدراقبال شیخ نورمحمد درشهرسیالکوت به‌تجارت وبازرگانی اشتغال داشت و از مسلمانان پاك اعتقاد هندوستان به شمار می‌رفت، از آن رو به‌رسم معمول آن زمان اقبال را برای آموختن قرآن کریم به‌مسجد حسام‌الدین واقع در محلهٔ‌کشمیریان سیالکوت سپرد.

اقبال دورهٔ تحصیلات مکتبی را از طلاب علوم دینی فراگرفت و بعد به‌مدرسهٔ ابتدائی وارد شد و دورهٔ‌آن‌را با دقت وعلاقه‌مندی به‌پایان آورد ودراثر ابراز استعداد فطری به‌دریافت جوائزموفق گردید. دردوران‌آموزش‌ابتدائی به‌خواندن ونوشتن اشعارشاعران میل و رغبت داشت. در اواخر این دوره به‌زبان محلی اشعاری می‌سرود و به بحثهای ادبی می‌پرداخت ، از آن رو توجه معلمان دبستان را به خود جلب کرد، در میان این افراد میرحسن مولوی معروف به شمس‌العلماء دانشمند و محقق بزرگ بود که با پدر اقبال دوستی داشت و او را به‌سرودن اشعار به‌زبان اردو تشویق می‌کرد و همین سبب شد که خاطر آشفته و کنجکاو و دل ناآرام و جستجوگر اقبال شکفته و برانگیخته شود و زمینهٔ بروز و شهود نبوغ عقلی و احساسی او را در آینده فراهم سازد.

اقبال برای گذراندن دورهٔ تحصیلات متوسطه به «اسکاچ‌مشن کالج» وارد شد. وی درضمن‌ادامهٔ‌تحصیل درکالج مزبور به‌سرودن شعر ادامه داد. شعرهایش بیشتر به‌صورت غزل بودآنها را برای تصحیح و تنقیح به‌خدمت شاعر معروف اردو متخلص به (داغ) می‌فرستاد.

با اینکه این شعرها در سطحی بالا جای نداشت ولی داغ پس

از مدتی به‌اقبال نوشت‌که: (اشعار شما به‌تصحیح نیازی ندارد).

اقبال در سال ۱۸۹۵ میلادی دورهٔ نهائی اسکاچ مشن کالج را با موفقیت به‌پایان رسانید و پس از گرفتن کمك هزینه به‌طور جایزه از دولت برای گذراندن اولین امتحان دانشگاهی رهسپار لاهور گردید.

در این هنگام لاهور مرکز عظیم فرهنگ تازه شده بود و زبان اردو به‌جای زبان فارسی نشسته بود و برای ترویج زبان اردو جدو جهدی فراوان به‌عمل می‌آمد. محافل بسیار تأسیس شده بود که در آن گاه به‌گاه محاوره و مناظرهٔ ادبی نیز صورت می‌گرفت.

در همین اوان در شهر لاهور انجمنی بر پا شد که عده‌ای از شخصیتهای ادبی مشهور عضویت آن‌را پذیرفتند. اقبال‌که دورهٔ تحصیلات دانشگاهی خود را در رشتهٔ فلسفه می‌گذراند ، روزی در این انجمن حضور یافت و منظومهٔ معروف (هیمالیا) را که به‌زبان اردو سروده بود برجمع حاضران برخواند. این منظومه در ماه آوریل ۱۹۰۱ میلادی در یکی از روزنامه‌های تازه تأسیس یافتهٔ اردو، به‌نام (مخزن) چاپ و منتشرگردید وهمین امر سبب شد که اقبال در محافل ادبی کشمیر شناخته شود و روزنامه‌های دیگر برای چاپ اشعارش به‌وی روی آورند.

شهرت ومحبوبیت محمد اقبال لاهوری دراثر نشر اشعارمهیج وی به‌زبان اردو روزبه‌روز فزونی می‌یافت ودرسال۱۸۹۹میلادی که جلسهٔ سالانهٔ انجمن حمایت اسلام لاهور تشکیل‌شد به‌اوج خود رسید. در این جلسه منظومهٔ بدیع (نالهٔ یتیم) را با شور و شوق و وجد وحال برخواند وچنان دردلها مؤثر ونافذ افتادکه به‌اندك مدت در سراسر کشور پهناور هندوستان دست به‌دست و دهان به‌دهان‌گشت درسال بعد یعنی سال۱۹۰۰میلادی در جلسهٔ سالانهٔ انجمن حمایت اسلام لاهور (خطاب یتیم را به‌هلال شب عید فطر)

قرائت کرد و شهرت و آوازهٔ خود را روزافزون‌تر ساخت. یکی از اتفاقات جالب توجه زندگی اقبال دیدار وی با (سر توماس آرنولد) در شهر لاهور بود. این استاد عالیقدرکه از ده سال‌پیش تاآن‌زمان دردانشگاه علیگر مشغول تدریس فلسفه‌بود به‌دانشکدهٔ دولتی لاهور منتقل شد و چندی نگذشت که به‌ارزش گوهر ذاتی اقبال پی برد و چنان تحت تأثیر هوش و فراست او قرارگرفت‌که دربار‌ه‌اش چنین می‌گفت: (چنین شاگردی استاد را محقق ومحقق را محقق‌تر می‌کند[1]).

پروفسور سر تامس آرنولد که مردی بصیروخبیر بود، ماهیت اصلی و سرشت واقعی روح مواج و جوال، و درون پر جوش و خروش اقبال را. . . شناخت. قدرت تفکر و قوت تخیل و حدت ذهن و جودت قریحه و نبوغ ذاتی وی را کشف کرد و یا به‌بیان بهتر: (توانست صدفی را که حاوی جمیل‌ترین شخصیت فردی معین بود، بشکافد و تاریکی و ابهام آن‌را به‌روشنائی مبدل سازد) تأثیر سرتامس‌آرنولد بر اقبال درشهر لاهور درست همانند نفوذ میرسید حسن مولوی (شمس‌العلماء) بر وی در شهر سیالکوت بود. درحقیقت بایدگفت نهالی‌که در سیالکوت به‌وسیلهٔ میرسید حسن مولوی (شمس‌العلماء) در ضمیر اقبال کاشته شده و افادات غائبانهٔ (داغ) آن‌را آبیاری کرده بود به‌همت سرتامس آرنولد، بارور گردید. علاقهٔ اقبال نسبت به‌آرنولد در منظومهٔ (نالهٔ فراق) که هنگام عزیمت او به‌انگلستان سروده بود به‌طور کامل آشکار است[2].

نفوذ و رهبری میر سید حسن مولوی به اقبال بصیرتی عمیق

۱ـ سیرت اقبال، صفحهٔ ۳۱.

۲ـ بانگ درا، صفحهٔ ۷۵.

بخشید و روحش را به‌مبانی نوع‌دوستی فرهنگ اسلام مرتبط ساخت. مصاحبت سرتامس آرنولد ذهن اقبال را به‌نجیب‌ترین و شریف‌ترین جنبه‌های فکر غربی هدایت کرد و راه جدید بحث و نقد و تحقیق دقیق و تبجیل عمیق را به‌وی آموخت.

اقبال در سال ۱۸۹۷ میلادی به‌تعلیم و ارشاد خاص سرتامس آرنولد به‌دریافت درجهٔ فوق لیسانس (A M.) درفلسفه نائل‌آمد. و در دانشگاه پنجاب حائز رتبهٔ اول شد و به‌اخذ مدال نائل‌گردید و امتحانات زبان عربی را نیز در دانشگاه پنجاب با درجهٔ عالی گذراند.

پس از پایان تحصیلات در دانشگاه پنجاب دررشته‌های تاریخ و فلسفه و علوم به استادی برگزیده شد و به‌طوری‌که آرزومند بود، شالودهٔ پروفسوری (استادی) خویش را در آن شهر ریخت.

پدر اقبال بازرگانی روشن‌فکر ومعتقد بود ودوستانی‌دانشمند داشت‌که بیشتر روزها در محل کسب و کار وی فراهم می‌آمدند. وپیرامون مسائل‌مختلف ادبی‌وسیاسی به‌بحث وگفتگومی‌پرداختند. اقبال چون به‌شنیدن این مسائل علاقه‌ای شدید داشت از روی میل و رغبت در این جمع بزرگان آشنا شرکت می‌جست و با دقت‌نظر و آرامش خاطر به‌سخنانشان گوش فرا می‌داد.

اقبال درسال۱۸۸۹ از اورینتالج‌کالج لاهور به‌دانشکدهٔ دولتی وارد شد تا رشتهٔ فلسفه را به‌کمال رساند. و در طول این مدت در محلی نزدیك دروازهٔ بهاتی اقامت جست. درهمین‌روزها بود که علی‌بخش خدمتگزار صدیق و شفیق به‌وی پیوست‌که بعد در تمام دوران زندگی شریك غم و شادی او گشت.

این دوره برای اقبال دورهٔ ثمربخش فکری و سیاسی بود، و دامنهٔ ترقی و اعتلا و تلاش و کوشش و غلیان و فوران وجود او بر پهنهٔ هند سایه افکند و صیت شهرت او به‌عنوان شاعری بلند

پایه و قوی مایه در سراسر شبه قارهٔ هند طنین افکند. در همین اوان نخستین کتابش در موضوع اقتصاد به‌زبان اردو چاپ و منتشر شد.

اقبال بنا به‌توصیهٔ سرتامس‌آرنولد به‌سال ۱۹۰۵میلادی برای کسب معلومات جدید و تکمیل تحصلات عالی به اروپا رفت و به‌هنگام عبور از بمبئی در شهر دهلی آرامگاه دو تن از شاعران بزرگ پارسی زبان، امیرخسرو دهلوی و غالب را زیارت کرد و پس از ورود به‌انگلستان در دانشگاه کمبریج در رشتهٔ فلسفه پذیرفته شد و به‌آن بسنده نکرد و برای تحصیل علم حقوق در دانشکدهٔ (لینکولن‌ان) نیز نام خود را به‌ثبت رسانید و این همان دانشکده‌ای است که محمد علی جناح قائد اعظم و مؤسس کشور پاکستان نیز تحصیلات عالی حقوق را در آنجا به‌پایان رسانیده است.

اقبال در اروپا با افقی وسیع‌تر مواجه شد، اقامت او دراروپا سه سال به‌طول انجامید و این مدت در توسعه و تکمیل فکر او نقشی بزرگتر ایفا کرد.

او در دانشگاه کمبریج که به‌عنوان دانشجوی عالی قدری در رشتهٔ فسفه به تحصیل اشتغال داشت ، با فیلسوف معروف (میک تیگارت) پیرو هگل‌که در آن زمان درفلسفه شهرت بسزائی‌کسب کرده بود ملاقات کرد، سپس با دو مستشرق معروف پروفسور براون و دکتر رینالد نکلسون آشنا شد که بعدها مستشرق اخیر کتاب (اسرار خودی) او را به‌زبان انگلیسی ترجمه کرد و باعث شناساندن او در اروپا و آمریکا شد.

اقبال از دانشگاه کمبریج به‌دریافت درجهٔ فلسفهٔ اخلاق نائل گشت و آنگاه وارد دانشگاه مونیخ در آلمان شد و رساله‌ای با

عنوان: (سیر فلسفه در ایران)[۳] نوشت و بـه اخذ درجهٔ دکتری توفیق یافت. اقبال در مدت توقف خود در اروپا امتحان وکالت را در لنـدن گذراند و از دانشکدهٔ علوم سیـاسی نیز مدارکی پرارزش بهدست آورد. در این زمان پروفسور آرنولد برای مدت ۶ ماه بهمرخصی رفت و اقبال بهجای وی در دانشگاه لندن کرسی زبان و ادبیات عربی را بهعهدهگرفت.

براین قرار اقبال در اروپا بهافقی فراختر رویارو شد و در قلمروی دامنهدارتر گام برداشت، وی در مدت سه سال اقامت در اروپا با علاقه و پشتکاری حیرت انگیز در راه کسب علوم مختلف انسانی بهکار پرداخت و این استدامت و استقامت در توسعه و تکمیل مدار فکری و عقلی او نقشی شگرف داشت.

چاپ رسالهٔ (سیر فلسفه در ایران بـاستان) در انگلستان در سال ۱۹۰۸ میلادی باعث شد که اقبال در سراسر محافل علمی و ادبی اروپا بهعنوان فیلسوف بلندپایهای از مشرقزمین شناخته شود و در نتیجه برای ایراد سخنرانیها از او دعوت بهعمل آمد و شش سخنرانی ارزشمند پیرامون مسائلمهم اسلامی ایراد نمود و خلاصهٔ اولین خطابهای که در (کاکستنهال) ایراد کرده بود، در جراید مهم انگلستان چاپ شد[۴].

تحولات زندگی اقبال

دراواخر دوران اقامت دراروپا تحول عظیمی دراندیشهٔ اقبال

۳ـ این رساله را آقای دکتر امیرحسین آریانپور بهزبان فارسی برگردانده است.

۴ـ اقبالشناسی، صفحهٔ ۱۱.

رخ داد و می‌خواست که زندگی علمی را بر زندگی فکری ترجیح دهد و شعر و شاعری را یکباره ترک گوید، ولی به‌توصیهٔ دوست قدیمیش سر عبدالقادر که در آن زمان در لندن به‌سر می‌برد، از این فکر منصرف شد و در این تحول تاریخی سرتامس آرنولد نیز هم‌نوای سر عبدالقادر بود[۵].

علاقه واحترام اقبال به‌زندگی عملی ومیل ورغبتش به‌کوشش و فعالیت در مدت اقامتش دراروپا روزافزون بود. تحول دیگری که درزندگی وی رخ داد اینکه در ضمن تحقیقات ومطالعات خود راجع به‌پایان‌نامهٔ دورهٔ دکترای خویش که عنوان آن «سیر فلسفه در ایران» بود ، کتابهای نایاب فارسی را مطالعه کرد و از همین راه علاقمندی بسیاری به‌زبان و ادبیات گرانمایهٔ فارسی پیدا کرد، و به‌همین جهت بعدها برای اظهار فکر خود زبان فارسی را انتخاب کرد و این تحول موجب ایجاد آثار پرارزش فارسی علامه اقبال گردید.

تحول دیگری که در مدت اقامت در اروپا در فکر اقبال رو نمود گسترش افق فکری اقبال بود، یعنی وقتی که اقبال به اروپا رفت، شاعر وطنی بود، چنانکه از منظومه‌های (نیاشواله)[۶] و (ترانهٔ هندی)[۷] آشکار است ، ولی در اروپا نتایج وطن‌پرستی و نژادپرستی را به‌چشم خود دید و آزرده خاطر شد و چون از اروپا برگشت شاعر ملی و اسلامی و جهانی شده بود، چنانکه از منظومه‌های (ترانهٔ ملی)[۸] و (وطنیت)[۹] پیداست. و این تحولات

۵ـ دیباچهٔ بانگ درا.
۶ـ بانگ درا، قسمت اول، صفحهٔ ۸۲.
۷ـ بانگ درا، قسمت اول، صفحهٔ ۸۸.
۸ و ۹ـ بانگ درا، قسمت سوم (منظومه‌هایی که از سال ۱۹۰۸ به بعد سروده است)، صفحهٔ ۱۷۲ و ۱۷۳.

مهم فکر اقبال را در مجموعهٔ‌کلام اردوی وی (بانگ درا) که‌آن‌را در سه‌قسمت تقسیم‌کرده است به‌خوبی می‌توان دید و مسیر فکری اقبال ازآن نمایان می‌شود[۱۰].

فعالیت اقبال پس از بازگشت به‌وطن

علامه محمد اقبال لاهوری سرانجام پس از دریافت درجهٔ استادی از دو دانشگاه کمبریج و مونیخ در ماه اوت سال ۱۹۰۸ میلادی به‌وطن بازگشت و دعوت به‌خدمت قضا را پذیرفت. به‌علاوه دردانشکدهٔ دولتی لاهور به‌تدریس‌فلسفه و تعلیم ادبیات پرداخت، همچنین به‌وی اجازه داده شد که در خارج به‌شغل‌وکالت دادگستری بپردازد، ولی پس از چندی از شغل استادی دانشگاه دست‌کشید و تنها به‌کاروکالت بسنده‌کرد. تا افکارخودرا آزادانه انتشار دهد.

تا با فراغ خاطری نغمهٔ تازه‌ای زنم
باز به‌مرغزار ده طایر مرغزار را
طبق بلند داده‌ای بند ز پای من گشا
تا به‌پلاس تو دهم خلعت شهریاررا

در این‌هنگام دولت برای ادارهٔ فرهنگ و سر اکبر حیدری، و نخست‌وزیر ولایت حیدرآباد دکن برای استادی حقوق دردانشگاه عثمانیهٔ حیدرآباد از او دعوت به‌عمل آوردند. اقبال هیچ‌کدام را قبول نکرد و شغل وکالت قضائی را که متضمن آزادی او بود،

۱۰ــ مقالهٔ اقبال، نگارش دکتر سید سبط حسن رضوی استاد دانشگاه اسلام‌آباد پاکستان در ویژه‌نامهٔ ایران و پاکستان مجلهٔ هنر و مردم، صفحهٔ ۱۲.

پیش گرفت و این شغل را تا سال ۱۹۳۴ میلادی ادامه داد تا اینکه به‌طوری‌که خواهیم دید به‌علت کسالتهای گوناگون از این کار کناره‌گرفت.

قصد اصلی اقبال پس از بازگشت از اروپا این بود که در یکی از ولایتهای مسلمان نشین پست فرهنگی به‌دست آورد، زیرا نمی‌خواست که با قبول خدمت دولتی، آزادی زبان و قلم خود را ازدست بدهد، برای همین‌مقصود مسافرتی به‌حیدرآباد دکن‌کرد، ولی از محیط پر از تصنع و تظاهر و تعارف آنجا و نفوذ و اثر دولت بریتانیا درآن ولایت از جمود و رکود فکری که در آن شهر نواب‌نشین مستولی بود، چنان آزرده و دلتنگ گردید که به‌زودی به‌لاهور بازگشت. او در این موقع چندان افسرده خاطر ومأیوس شده بودکه می‌خواست کشور را برای همیشه ترک‌کند و از شعر و شاعری هم دست بشوید. در همین احوال است که به عطیه‌بیگم می‌نویسد که شاید منظومهٔ (اورنگ زیب) که پس از دیدن قبر او در اورنگ زیب در اورنگ‌آباد سروده بود آخرین اثر شعر او باشد[11].

دولت انگلیسی هند به‌منظور قدردانی ازخدمات ادبی وعلمی اقبال درصدد بود که لقب (سر) به‌اقبال دهد، ولی اقبال برای قبول این‌لقب شرطی پیشنهادکرد، بدین معنی‌که به‌استادش‌مولانا سید میرحسن مولوی نیز لقب (شمس‌العلماء) داده شود. دولت با قبول این شرط در ماه ژانویهٔ ۱۹۲۳ لقب (سر) به‌اقبال داد، ولی قبول این لقب موجب برآشفتگی مسلمانان شبه قارهٔ هند گردید، و آنان چنین می‌پنداشتند که دولت انگلیس با دادن این لقب اقبال پرخاشگر را به‌خود رام کرده است تا او را از اظهار

۱۱ـ اقبال، عطیه‌بیگم، صفحهٔ ۳۶ و صفحهٔ ۶۸.

عقاید وافکارمترقیانهٔ خویش بازدارد. لیکن اقبال درضمن مکالمات و مکاتبات[۱۲] خود همگان را مطمئن ساخت که از روش پیشین خود باز نه‌ایستاده است.

نبوغ ذاتی و قدرت فکر و حدت ذهن و صراحت لهجه واصابت نظر و تشخیص به‌موقع اوضاع سیاسی باعث شدکه اقبال در سال ۱۹۲۶ به‌عضویت مجلس قانونگذاری پنجاب برگزیده شود و در همان سال د رکمیسیون (سیمون) که مأمور طرح نقشهٔ اصلاحات سیاسی برای شبه قارهٔ هند و پاکستان بود شرکت جوید و سوگند وفاداری یادکند.

در سال ۱۹۲۸ میلادی بنا به‌دعوتی که از وی به‌عمل آمد برای ایراد چند سخنرانی در بارهٔ اسلام بـه شهر مدراس و میسور و حیدرآباد و علیگر رفت[۱۳] وخطابه‌های مهم به‌زبان انگلیسی ایراد کرد که متن هفت سخنرانی از آنها در کتابی به‌نام (احیای فکر دینی در اسلام) در سال ۱۹۳۰ میلادی در لاهور به‌چاپ‌رسید.

مشاهدهٔ نـاملایمات زندگی مردم در شبه قـارهٔ هند و وجود اختلافها و کشمکش‌ها و همچنین عشق به‌آزادی، او را به‌شرکت در فعالیتهای سیاسی علاقه‌مند کرد. اقبال در سال ۱۹۳۰میلادی به‌ریاست جلسهٔ سالانهٔ حزب مسلم لیك انتخاب گردید. در همین جلسه بود که وی فکر تشکیل دولت پاکستان را در جلسهٔ سالیانهٔ حزب مسلم لیگ که در الله آباد منعقد شده بود پیشنهاد کرد.

در اواخر سال ۱۹۳۱ میلادی در کنفرانس میزگردی کـه در لندن برای بنیان‌گذاری قـانون اساسی هندوستان ترتیب داده شده بود شرکت کرد.

۱۲ـ اقبال‌نامه، جلد اول و دوم، مکاتیب اقبال، صفحهٔ ۲۰۶ـ۲۰۷.

۱۳ـ اقبال کامل، صفحهٔ ۲۵.

اقبال درمراجعت ازاین‌مسافرت با فیلسوف معروف فرانسوی برگسن ملاقات‌کرد و راجع به‌واقعیت زمان‌که نظریهٔ آن فیلسوف بود، حدیثی از پیغمبر اسلام بیان کرد که (زمان را بدنگوئیدکه زمان منم)[۱٤] برگسن وقتی‌که این حدیث را شنید، با کمال تحیر از صندلی خود برجست و از اقبال پرسید: (آیا حقیقتاً این سخن از پیغمبر اسلام است)[۱۵]؟

در سال ۱۹۳۱میلادی اولین مؤتمر یاکنگرهٔ اسلامی فلسطینی درشهر بیت‌المقدس اقبال برکرسی نمایندگی مسلمانان‌هند جای داشت، این‌کنگره یك‌سال به‌درازاکشید و دراین‌مدت اصالت فکر و تشخص ذاتی وی به‌اثبات رسید و مورد ستایش شرکت‌کنندگان واقع شد[۱٦].

اقبال در سال ۱۹۳۲میلادی نیز بار دیگر ریاست جلسهٔ سالانهٔ حزب مسلم لیگ را عهده‌دار شد و خطابه‌ای مهیج ایراد کرد که بی‌نهایت مورد توجه قرار گرفت.

در اواخر سال ۱۹۳۲ برای شرکت در کنفرانس میزگرد سوم که از۱۷ نوامبر تا ۲٤ دسامبر درلندن منعقد شده بود به‌آن دیار عزیمت کرد و در مراجعت ، از اسپانیا دیدن کرد و مسجد قرطبه در روحیهٔ او تأثیر عمیق گذاشت‌که به‌صورت منظومه‌ای بی‌نظیر به‌زبان اردو جلوه‌گر شد[۱۷]. اقبال درموقع بازگشت ازهمین سفر

۱٤ـ لاتسبوالدهرانالدهر: زندگی از دهر و دهر از زندگی است. [لاتسبوالدهر] فرمان نبی‌است.

۱۵ـ اقبال کامل، صفحهٔ ٦۷.

۱٦ـ در این کنگره مرحوم سید ضیاءالدین طباطبائی که از طرف دولت ایران شرکت داشت به‌عنوان دبیرکل کنگره برگزیده شد.

۱۷ـ بال جبریل، منظومهٔ (مسجد قرطبه) ، صفحهٔ ۱۲٦، چاپ لاهور.

بود که در اوایل سال ۱۹۳۳ میلادی در ایتالیا با موسولینی رهبر پرقدرت ایتالیائی دررم ملاقات کرد. در این ملاقات اقبال به موسولینی راهنمائی کرد که صحیح ترین راه زندگی برای ملت جوان ایتالیا روگردانی از تمدن غرب وگرایش به تمدن مشرق زمین است. اقبال در ایتالیا در (آکادمی روم) که بزرگترین مؤسسهٔ علمی آن کشور است در باب مسائل مهم سخنرانی کرد[۱۸].

در سال ۱۹۳۳ نادر شاه پادشاه افغانستان برای مشاوره در تجدید سازمان دانشگاه کابل از اقبال به کشور خود دعوت نمود و او در این مسافرت از شهرهای غزنین و قندهار دیدن کرد و در غزنین مزار حکیم سنائی را زیارت نمود. در سال ۱۹۳۳ میلادی (چهارم دسامبر) دانشگاه پنجاب درجهٔ دکترای افتخاری را به علامه محمد اقبال اعطا نمود و از خدمات فرهنگی و سیاسی وی تجلیل به عمل آورد.

اقبال از سال ۱۹۰۸ تا سال ۱۹۳۴ میلادی به شغل وکالت دادگستری اشتغال داشت و از همین ممر امرار معاش می کرد. گذشته از این، سالها رئیس دانشکدهٔ علوم شرقی و شعبهٔ فلسفه در دانشگاه پنجاب بود.

مولانا علامه محمد اقبال لاهوری هرچند در تمام مدت حیات پرجوش و خروش خود دمی از تحصیل معرفت و تکمیل نفس و تزکیهٔ باطن و تفکر در کشف معضلات اسرار خلقت غافل نبود، ولی برای کسب استقلال فکری وسیاسی هندیان ویله ورها ساختن گردن این خلق عظیم از طوق اسارت و دست و پایشان از غل و زنجیر استعمار واستثمار دولت انگلستان نیز راه یابی وچاره جوئی می کرد. و از اینها گذشته روزان وشبان این آرزو را در دل واین

۱۸ـ اقبال کامل، صفحهٔ ۲۸.

اندیشه‌را درس می‌پروراندکه چگونه می‌توان مردم‌تمام‌کشورهای اسلامی را از چنبرهٔ تسلط و سیطرهٔ کشورهای غربی نجات داد و آزاد ساخت.

خاموشی اقبال

اقبال در سال ۱۹۳۴ میلادی ابتدا به‌سنگینی‌گوش دچارگردید و بعد عوارضی دیگر برمزاجش مستولی شد. درمان‌های فراوان در لاهور و دهلی و بهوپال کاری صورت نداد. در سال ۱۹۳۷ چشمانش در هم ریخت و در نیروی بینائیش فتور و سستی راه یافت. درآغاز سال ۱۹۳۸میلادی به‌تنگی نفس و ضعف قلب مبتلا گردید ، هر چند با مراقبت پزشکان حاذق بهبود نسبی پیدا شد، ولی‌بالاخره نتوانست تاب بیاورد وبا شدت و حدت بیماریها و رنجوریها دست و پنجه نرم‌کند و سرانجام از پا درآمد. باوجود این تا واپسین دم زندگی نیروی دماغی و فکری او پیوسته زنده و جنبنده بود و از آفرینش آثار ارزنده و آموزنده باز نایستاد.

مرگ اقبال در ساعت پنج بامداد روز پنجشنبهٔ۲۱آوریل سال ۱۹۳۸ میلادی مطابق بیستم صفر سال ۱۳۵۷هجری قمری و اول اردیبهشت سال ۱۳۱۷ خورشیدی در شصت و سه سالگی اتفاق افتاد وجسدش‌را با حرمت وعزت فراوان وطی تشریفاتی باشکوه در نزدیکی دروازهٔ تاریخی مسجد لاهور به‌خاك سپردند تا جان نازنین که برآمد کجا بود؟

به‌طوری که گفته و نوشته‌اند اقبال یعنی این نابغهٔ کم نظیر معاصر در بستر مرگ با آرامش خاطر و سلامت نفس و صلابت روح آرمیده بود.

شبی که مرض او به‌شدت تمـام رسیده بود این دوبیتی را که گویند آخرین سرودهٔ اوست می‌خواند:

سرود رفته بازآید که ناید　　نسیمی ازحجاز آید که ناید
سر آمد روزگار این فقیری　　دگر دانای راز آید که ناید

سپس درحالی‌که تبسم برلب داشت واین‌شعررا زمزمه می‌کرد جان به‌جان‌آفرین تسلیم کرد:

نشان مرد مؤمن با تو گفتم　　چومرگ آید تبسم برلب اوست

تردیدی نیست‌که با مرگ اقبال مشرق‌زمین یکی ازبزرگترین و متفکرترین انسان عصرحاضررا ازدست داد وبلبل دستان‌سرای آزادی شرق درظاهربرای همیشه خاموش‌شد. ولی خوشبختانه‌آثار ارزنده و آموزنده‌ای از خود به‌جـای گذاردکه می‌تواند همواره سرمشق مردم آزادهٔ این قسمت از جهان باشد.

آثار اقبال

علامه محمد اقبال لاهوری دارای آثار متعدد از نثر و نظم به زبان فارسی و اردو و انگلیسی می‌باشد که با استفاده از فهرست‌های مختلف، به‌ویژه فهرست دکترسید سبط حسن رضوی استاد دانشگاه اسلام‌آباد پاکستان به‌شرح آنها می‌پردازیم:

۱ـ علم اقتصاد: نخستین کتابی که دربارهٔ علم اقتصاد به‌زبان اردو نوشته شده. این کتاب نخستین کتاب اقبال نیز می‌باشد که در سال ۱۹۰۳ میلادی در لاهور به‌چاپ رسیده است. (این کتاب در سال ۱۹۶۱ میلادی برای بار دوم توسط ممتاز حسن احسن و به‌نفقهٔ آکادمی اقبال کراچی تجدید چاپ گردیده است).

۲ـ سیر فلسفه در ایران: این کتاب نام رسالهٔ دکترای اقبال است‌که درسال۱۹۰۷میلادی برای‌دانشگاه مونیخ به‌زبان‌انگلیسی نوشته ومشتمل است برتاریخ مختصری ازحکمت الهی درایران. این‌رساله درسال۱۹۰۸میلادی به‌چاپ رسید وبعد امیرحسن‌الدین آن‌را به زبان اردو ترجمه کرده و (فلسفهٔ عجم) نام نهاده است. مادام ایوامیردویچ نیزآن‌را به‌زبان فرانسه ترجمه‌کرده‌است. این

کتاب درسالهای اخیر توسط دکتر امیرحسین آریانپور به‌زبان‌فارسی ترجمه شده و به وسیلهٔ مؤسسهٔ فرهنگی سازمان همکاری عمران منطقه‌ای در تهران منتشر گردیده است.

۳ـ تاریخ هند: اقبال این کتاب را برای استفادهٔ دانشجویان به‌رشتهٔ تحریر در آورد کـه در سال ۱۹۱۳ و ۱۹۱۴ میلادی در مدارس تدریس می‌شد. در سال ۱۹۱۴ میلادی یکی از نـاشران امرتسر خلاصه‌ای ازمطالب این‌کتاب‌را به‌چاپ رسانید. نسخه‌های این‌کتاب درحال حاضر نایاب است.

۴ـ اسرارخودی: اولین اثرمنظوم اقبال به‌زبان فارسی‌است‌که به‌سال ۱۹۱۴ میلادی منتشر شده است. دیباچهٔ این اثر به‌زبان اردو نگاشته شده. اقبال این کتاب را از طرفی برای طرد تمدن مادی اروپائی و از طرفی برای مبارزه بـا بیکارگی و تنبلی و گوشه‌نشینی بـه‌نظم درآورده و بسیار کوشیده است که مردم را به‌اسرار نیروهای نهفته درنهاد آنان‌که‌آن‌را (خودی) نامیده‌است آشنا سازد و آنان‌را به‌کار و کوشش مداوم تشویق کند. در چاپ اول مثنوی اسرار خودی ، اقبال بعضی از افکار حافظ را مورد انتقاد قرار داد ولی بعد به‌علت ژرف‌بینی خود و توصیهٔ پدر و احتجاج عدهٔ بسیاری ازهم‌وطنان درچاپ دوم کتاب اسرار خودی آن اشعار را حذف کرد. و بجای آنها اشعار دیگر به‌عنوان: (در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیه) قرارداد[۱].

این‌منظومه پس‌ازآنکه در سال ۱۹۲۰ میلادی به‌وسیلهٔ پروفسور نیکلسون استاد دانشگاه کمبریج بـه زبان انگلیسی ترجمه شد ، توجه همهٔ جهانیان‌را به‌خود جلب‌کرد. عبدالوهاب عزام دانشمند

۱ـ روزگار فقیر، جلد دوم. در این مورد به‌متن این کتاب پیرامون نظریـهٔ اقبال دربارهٔ حافظ مراجعه شود.

معروف و سفیر مصر در پاکستان آن‌را به‌عربی و بهرام کوتی به‌زبان اندونزی و محمد بخش به‌زبان سندی ترجمه‌کردند. سلیم چشتی شرح اسرار خودی را نوشته است و مولوی عبدالرشید آن‌را به‌نام ترجمان خودی به‌نظم اردو درآورده است.

پروفسور نیکلسون مستشرق انگلیسی ومفسر ومصحح وشارح مشهور مثنوی مولوی که کتاب (اسرارخودی) علامه اقبال‌لاهوری را به‌انگلیسی ترجمه‌کرده در حین ترجمهٔ (اسرار خودی) بااقبال مکاتبه داشته. اقبال در یکی از نامه‌های خود دربارهٔ (خودی) اینطور نوشته است:

(کلمهٔ‌خودی به‌معنای وسیعی به‌کار رفته وبه‌معنی میل‌وآرزوی بلعیدن و بخود جلب‌کردن است. عالی‌ترین و راقی‌ترین شکل این معنی عبارت است از ایجاد ارزشها و ایده‌آل‌ها و کوشش در راه تحقق دادن به‌آنها).

اقبال بنا بر جهان بینی عمیق خویش انسان را موجودی بس عظیم و بزرگوار و خلیفه و نایب خداوند در زمین می‌شناسد و برای (خودی) انسان ارزش بسیار قائل است.

از سوی دیگر بنا به‌همان جهان‌بینی ژرف معتقد است که در کارگاه آفرینش همهٔ موجودات به‌یکدیگر سود می‌رسانند وانسان که سرفصل آفرینش و خلاصهٔ خلقت است نیز طبعاً باید تابع این قانون کلی خلقت باشد.

به‌طورکلی اقبال همه چیز را از (خود) و (خودها) می‌داند و رمز بزرگ توحید را در وحدت همین (خودها) می‌شناسد.

نظریهٔ (خودی) مولانا اقبال نه‌تنها درکتاب اسرار خودی بلکه در سراسر آثار وی مطرح است. در مثنوی‌ها، در غزل‌ها و در قطعه‌های ادبی همه‌جا با (خودی) روبرو می‌شوید. او می‌خواهد (خودی) را که در ذات انسان پنهان است همچو الماس عریان و

درخشان نمودارسازد واین (خودی‌یابی) جز ازراه تلاش وکوشش مستمروخستگی‌ناپذیر ومبارزه با مشکلات وناملایمات امکان‌پذیر نیست. چنانکه می‌گوید:

وجـود کوهسـار و دشت در هیچ
جهان فانی، (خودی) باقی، دگر هیچ
دگر از شنـگر و منصـور کـم گوی
خـدا را هـم به راه خویشتن جـوی
به (خود) گم بهر تحقیق (خودی) شو
اناالحق گـوی و صدیق (خودی) شو

(خودی) عبارت از وحدت تمایلات موروثی وتأثیرات مکتسب از تجربه‌های زندگی است کـه در وجود انسان نهفته است. و خودی جواب آن سؤال است که قدما می‌کردند:

وقتی که می‌گوئی من، مقصود چیست؟ آیا روح است یا جسم است، یا مجموع جان و تن است‌که این لفظ به‌آن اطلاق می‌شود؟ خودی همان است که در زبانهای اروپائی به‌لفظ (Ego) خوانده می‌شود و شناختن آن وظیفهٔ هر انسانی است[۲].

در سایهٔ شناسائی و استحکامِ (خودی) انسان به‌مرتبهٔ ارجمند نمایندگی و خلیفگی خداوند در زمین می‌رسد و غرض ازمعرفت نفس و شناختن نفس و دریافتن خویش، شناسائی همین (خودی) است. اصل نظام عالم از (خودی) است و تسلسل حیات و تعینات وجود بر استحکام خودی متمایز است.

پیکر هستی ز آثـار (خودی) است
هرچه می‌بینی زاسرار(خودی) است

۲ـ اقبال لاهوری شاعر پارسی‌گوی پاکستان، نگارش مجتبی امینوی.

وانمودن‌خویش‌را خوی(خودی) است
خفته‌درهرذره نیروی (خودی) است
چون حیات‌عالم اززور(خودی) است
پس به قدر استواری زندگی است

علامه اقبال ضمن شرح و تفسیر (خودی) وچگونگی شناسائی و تقویت‌آن ناگزیر به‌تصوف ودرویشی (که برخلاف اصل والای خود در قرنهای دوم تا نهم هجری تغییر مسیر داده و تن پروری وکاهلی واعتیاد وبیکارگی‌را شعار خود ساخته‌است) نیز اشاره‌ها کرده و تصوف و ادبیات غلط صوفیانه را مورد انتقاد قرار داده است.

مولانا محمد اقبال لاهوری در نامه‌ای که به‌مرحوم پروفسور نیکلسون نوشته چنین می‌فرماید:

(انتقاد من از افلاطون به‌جانب‌آن مذاهب فلسفی متوجه است که ممات را مقصد و مطلوب غائی انسان شناسانده‌اند، نه حیات را، و از حال بزرگترین حایل راه زندگی که هیولا و ماده باشد غافل شده‌اند و به‌جای آنکه مارا به‌مستهلک‌کردن‌آن دستور دهند تعلیم می‌دهند که از ماده بگریزیم).

بنابراین اقبال را باید شاعر و ستایشگر زندگی والا نامید. هدفش را بهبود هرچه بیشتر زندگی نوع بشر به‌ویژه مردم مشرق زمین باید دانست که در اثر تلقین و تشویق غلط غربیان و روآوردن به‌افکار ظاهرفریب وسکرآور از قافلهٔ تمدن و رفاه اجتماعی عقب‌مانده و درنتیجه در دام استعمار افتاده و از ایجاد تکنولوژی پیش‌رفته و گسترش فرهنگ و معنویات اصیل خود نیز محروم شده‌اند.

۵ــ رموز بیخودی: این مثنوی در سال ۱۹۱۸ میلادی انتشار یافت. این کتاب در حقیقت دنبالهٔ کتاب اسرار خودی است که

آن‌را اقبال به‌ملت اسلام تقدیم داشته‌است. مثنوی به‌زبان فارسی است ولی دیباچهٔ آن به‌زبان اردو است. این منظومه، رابطهٔ فرد و ملت را شرح می‌دهد و این حقیقت را تأکید می‌کند که ملت از فرد و فرد از ملت تقویت می‌شود. این منظومه برای تأسیس یك دولت اسلامی در میان سایر جوامع بشری در حکم طرح نقشهٔ عملی مشروحی است. این منظومه را پروفسور آربری به زبان انگلیسی وعبدالوهاب عزام مصری به‌زبان عربی ترجمه‌کرده‌اند. در سال ۱۹۲۰ میلادی اسرار خودی و رموز بیخودی یکجا چاپ شد ودرچاپهای بعدی‌هم به‌همین‌طریق عمل‌شده‌است (به‌نام‌اسرار و رموز) بنا به‌گفتهٔ اقبال (رمز بیخودی) را در درك رابطهٔ فرد و ملت می‌توان دریافت.

فرد را ربط جماعت رحمت است
جوهر او را کمال از ملت است

فرد مـی‌گیرد ز ملت احتـرام
ملت از افـراد می‌یـابد نظام

فرد تـا اندر جماعت گـم شود
قطـرهٔ وسعت طلب، قـلزم شود

بدین ترتیب مولانای لاهور افراد را تربیت مـی‌کند و از آن افراد، اجتماعی می‌سازد که هر (خود) تابناکی در جامعهٔ خویش (بیخود) می‌شود، در جـامعه گم و فنـا می‌گردد و آنگاه از این (خود)های در یکدیگر گم شده، جامعهٔ خود یافتهٔ بزرگی به‌وجود می‌آید.

اقبـال، جهان ایده‌آلی خود را بـه وسیلهٔ همین ملت و امت می‌سازد وهمین ملت‌است‌که باید پرچم صلح خداوندی‌را برافرازد و ملکوت خداوند را در زمین مستقرسازد و به‌بشریت آرامش و

آسایش بخشد و وحدت عالم بشری را عملی کند[۳].

۶ـ پیام مشرق: این کتاب را اقبال در سال ۱۹۲۲ میلادی در جواب دیوان گوته شاعر بلند پایهٔ آلمانی و مرید دلباختهٔ حافظ به‌زبان فارسی سرود و با مقدمه‌ای به‌زبان اردو انتشار داد. در ضمن آنرا به‌امیرامان‌الله خان پادشاه افغانستان هدیه‌کرد. گوته در دیوان خود از عدم نفوذ روحانیت در مغرب زمین شکوه کرده بود و جوابش را در مشرق انتظار می‌داشت تا آنکه صد سال بعد پاسخ او به‌زبان و قلم اقبال جاری گشت. در این مجموعه اقبال افکار مشرق ومغرب را مقایسه‌کرده و تفوق معنوی شرق‌را ثابت نموده است.

دکتر قاسم رسا در تمجید از این منظومهٔ اقبال سروده است:

در سخن از شاعر مغرب زمین
شاعر مشرق زمین بربود گوی

مستشرق آلمانی (هانسی‌مائنکی) قسمتی از منظومه‌های پیام مشرق را به زبان آلمانی ترجمه کرده و به‌خدمت اقبال فرستاد. دکتر عبدالوهاب عزام این اثر اقبال را نیز به زبان عربی برگردانیده است. پروفسور آربری دوبیتی‌های پیام مشرق را که (لالهٔ طور) عنوان دارد به‌نام تیولیپس آف سینا ترجمهٔ منظوم کرد و منتشر ساخت.

این‌کتاب به‌وسیلهٔ دکترعلی‌گنجی به‌زبان ترکی‌هم ترجمه شده است.

عبدالرحمن طارق این اثر را به‌نام (روح مشرق) به‌نظم اردو درآورده ودرلاهور انتشار داده‌است. پروفسور هل استاددانشگاه

۳ـ مقدمهٔ‌کلیات اشعار فارسی مولانااقبال‌لاهوری به‌کوشش احمدسروش، صفحهٔ۵۱

ارلانگن قسمتهائی از پیام مشرق را به‌زبان آلمانی ترجمه کرده است.

لازم به یادآوری است که اقبال از میان متفکران و شاعران غرب بیش از همه گوته را می‌پسندد تا آنجا که او را هم‌طراز مولانا جلال‌الدین بلخی رومی می‌داند. شاید علت این‌همه احترام از آن جهت است که گوته نیز مشرب شرقی داشته و عشق را بر عقل ترجیح می‌نهاده است . در مقدمهٔ کتاب پیام مشرق اقبال به‌زبان اردو یادآور شده‌است‌که باعث تصنیف پیام‌مشرق، دیوان غربی‌گوته است. دیوان غربی‌گوته همان‌کتابی است‌که هگل آن‌را بیش‌از هردیوان دیگر عزیز می‌داشته و هاینه شاعربزرگ‌آلمانی این گلدستهٔ عقیدت را که مغرب به سوی مشرق ، فرستاده بسی گرانبها می‌شمرده و ادوارد براون انگلسیی آن را به انگلیسی ترجمه کرده است. مولانا اقبال در این مقدمه یادآور می‌شود که گوته در نوشتن این دیوان تا چه حد تحت تأثیر شاعران گرم‌خون ایران بوده است.

در این مقدمه پس از تذکر ترجمه‌هایی که از آثار شاعران ایران به‌زبان‌آلمانی شده ویادآوری آثار شیلر و درام توراندخت او که از هفت پیکر نظامی اقتباس شده است می نویسد:

در سال ۱۸۱۲ فون همر دیوان حافظ را ترجمه کرده و پس از این ترجمه، تحریك شرق در ادبیات آلمانی آغاز یافته است. اقبال اضافه می‌کند، در این هنگام گوته ۶۵ سال داشت و ملت آلمان به‌آخرین درجهٔ انحطاط خود رسیده بود و گوته در چنان محیطی‌که اروپا به‌هنگامه‌آرائی‌های خود مشغول بود ازوضع غرب بیزار شد و روح بلند پروازش با مطالعهٔ شعر حافظ در فضای مشرق‌زمین که پر از امنیت و سلامتی بود نشیمنی بهشتی پیدا کرد. شعر حافظ واندیشهٔ مواج او در روح گوته هیجان بزرگی

ایجادکردکه سرانجام به‌صورت دیوان‌غربی به‌منصهٔ ظهوررسید.

اقبال پس از تشریح اثراتی که حافظ در گوته گذاشته او را با حافظ مقایسه‌کرده و برای گوته همان مرتبهٔ لسان‌الغیبی قائل شده و می‌گوید همان ظرافت و همان‌معانی بلند و اندیشهٔ مواج حافظ در آثار گوته نیز دیده می‌شود. حافظ و گوته با عظمت روح‌خود فاتحان‌باشکوه عصرخود (حافظ، تیموروگوته، ناپلئون) را زیر نفوذ خود آوردند.

سپس می‌نویسد: علاوه بر حافظ، گوته تحت تأثیر عطار، سعدی، فردوسی و به‌طورکلی ادبیات ایران قرار گرفته تا آنجا که‌گاهی غزلهائی‌ساخته ودرآنها استعاره‌ها و ترکیب‌ها وتشبیه‌های فارسی از قبیل تیرمژگان، زلف‌گره‌گیر، آورده و با اینکه طبع بلندش از هر قید و بندی آزاد بوده، گاهی چنان زیر نفوذ شعر فارسی رفته‌که به‌پیروی ازشاعران ایرانی به(شاهدبازی ایرانی) هم اشاره‌هائی‌کرده است. حتی‌عنوانهای بعضی ازقسمت دیوانش هم ایرانی است، مانند: مغنی‌نامه، ساقی‌نامه، عشق‌نامه، تیمور نامه، حکمت‌نامه و غیر اینها[4].

۷ـ بانگ‌درا: این اولین مجموعهٔ اشعار اردوی اقبال است‌که در سال ۱۹۲۴میلادی به‌چاپ رسید[5]. این‌کتاب حاوی منظومه‌های شورانگیز برای تشویق وترغیب هم‌وطنان اعم از مسلمان وهندو به‌کار و کوشش و جدیت برای حصول زندگی بهتر و آسوده‌تر می‌باشد.

در این کتاب سخن اقبال گاهی سرود میهن پرستی و گاهی خدمتگزاری به‌اسلام وگاهی راهنمائی به‌عالم بشریت است. لازم

۴ـ مقدمهٔ کلیات اشعار اقبال به‌کوشش احمد سروش، صفحهٔ ۵۳.
۵ـ روزگار فقیر، جلد اول، صفحهٔ ۲۱۵.

به‌توضیح است که تحول فکری اقبـال در زمان قبل از مسافرت به‌اروپا و در دورۀ اقامت او در اروپا و هم‌چنین زمان بازگشت به‌وطن در بخشهای سه‌گانۀ بانگ درا به‌خوبی نمایان است.

۸ــ زبور عجم: این مجموعه‌که شامل اشعار فارسی‌است به‌سال ۱۹۲۷ به‌طبع رسید[۶]. دو قسمت اول این مجموعه شامل (غزل ــ قطعه ــ مستزاد) می‌بـاشد و قسمت سوم مثنوی است در جواب گلشن راز شیخ محمود شبستری شـاعر معروف ایرانی در قرن هشتم هجری‌که‌آن‌را (گلشن‌رازجدید) نامیده است. قسمت چهارم این مجموعه به‌نام (بندگی‌نامه) است که در آن از بردگی ووضع زندگی غلامان انتقاد نموده ورسالت شاعر واقعی‌را در راهنمائی مردم بیان داشته است.

پروفسور آربری غزلیات زبور عجم اقبال را به‌زبان انگلیسی ترجمه‌کرده است[۷].

تو شمشیری زکام خود برون‌آ　　　برون‌آ از نیـام خود برون‌آ
(از گلشن‌راز جدید)

۹ــ جاویدنامه : اقبال این منظومۀ فارسی را در سال ۱۹۲۹ میلادی به‌شیوۀ (کمدی الهی) اثر دانته شاعر ایتالیائی آغازکرد و در سال ۱۹۳۲ میلادی به‌پایان رسانید و به‌نام فرزندش جاوید اقبال (جاویدنامه) نامید و به‌طبع و نشرآن اقدام نمود.

شادروان استاد دکترمحمدمعین دربارۀ این‌شاهکار اقبال چنین می‌گوید:

«اقبال مانند چند تن از بزرگان جهـان دانش و ادب از قبیل ارداویراف ایرانی، سنائی غزنوی، اوحدی کرمانی، ابوالعلای معری، محیی‌الدین ابن عربی و دانتۀ ایتالیائی با تخیل نیرومند

---

۶ و ۷ــ اقبال‌شناسی، صفحۀ ۱۸۷.

خویش به‌معراجی‌شاعرانه پرداخته ومعراج‌نامهٔ خودرا جاویدنامه نامیده است. چنانکه ایزدرشن وایزدسروش راهنمای ارداویراف و ابن قارح ناقل ابوالعلاء و ویرژیل راهبر دانته بودند. در این شعر روحانی نیز رهبر و راهنمای اقبال روان مولوی جلال‌الدین محمد بلخی است»[۸].

این اثر اقبال‌را پروفسور الیساندروبوزانی به‌زبان ایتالیائی ترجمه کرده است. ترجمهٔ منظوم جاوید نامه به زبـان انگلیسی به توسط دو نفر ظفر اقبال و پروفسور آربری جداگانه انجام گرفته است[۹].

جاویدنامه حـاوی دقیق‌ترین و لطیف‌ترین افکار عرفـانی و نظریه‌های سیاسی و اجتماعی اقبال است. جاوید نـامه بهترین معرف وسعت نظر، ظرافت اندیشه و طبـع لطیف و شعر بدیـع اقبال است.

تعابیر و تفکرات و رؤیاهای روحانی اقبال در این منظومهٔ عجیب بهترین معـرف نبوغ و عظمت روح این متفکر بلند پایهٔ مشرق‌زمین است. رؤیای فلسفی اقبال دراین‌کتاب چنان بدیع و خیال انگیز و گرم و گیراست که در وصف نمی‌گنجد[۱۰].

۱۰ـ احیای فکر دینی دراسلام: این‌کتاب حاوی هفت سخنرانی اقبال در شهرهای مدراس و حیدرآباد و میسور و علیگر می‌باشد که به‌سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۲۹ میلادی ایراد شده و در سال ۱۹۳۰ میلادی منتشر گردیده است و موضوع آنها از این قرار است:

۸ـ روزگار فقیر، جلد اول، صفحهٔ ۲۱۶.

۹ـ اقبالشناسی، صفحهٔ ۱۸۹.

۱۰ـ مقدمهٔ کلیات اقبال به‌کوشش احمد سروش.

۱ـ معرفت و تجربهٔ دینی.
۲ـ محك فلسفی تجلیات تجربهٔ دینی.
۳ـ تصور خدا و معنی نیایش.
۴ـ من بشری ـ آزادی و جاودانی آن.
۵ـ روح فرهنگ و تمدن اسلامی.
۶ـ اصل حرکت در ساختمان اسلام.
۷ـ آیا دین ممکن است؟

در این سخنرانی‌ها اقبال به‌طور موجز ومختصرخلاصهٔ مطالبی را که متکلمان اسلامی دربارهٔ حقایق دین گفته‌اند با بیان ساده برای جوانان روشنفکر و طالب درك حقیقت بیان نموده است و در اینجا ژرف‌بینی او در حقایق روحانی به‌خوبی آشکار است.

مادام ایوامیردویچ در پاریس این کتاب را بـه‌زبان فرانسه ترجمه کرده است. ترجمهٔ این‌کتاب به‌زبان ترکی به‌وسیلهٔ انجمن روابط فرهنگی پاکستان و ترکیه در ترکیه انجام شده و در سال ۱۹۴۶ میلادی بـه چاپ رسیده است. مرحوم خلیفه عبدالحکیم خلاصهٔ مطالب این کتاب را در (فکر اقبال) گنجانیده است.

دکتر سید حسین نصر راجع بـه این کتاب می‌گوید: (احیای فکردینی دراسلام مهمترین اثر فلسفی اقبال است)[۱۱].

۱۱ـ مسافر: اقبال‌درسال۱۹۳۳میلادی بنا به‌دعوت اعلیحضرت محمد نادرشاه پادشاه افغانستان بدان‌کشور مسـافرت کرد و در بازگشت به‌تصنیف مثنوی مسافر پرداخت کـه حاوی قسمتی از شرح مسافرت او و راهنمائی‌های مفید به‌ملت افغانستان در راه

۱۱ـ این‌کتاب توسط‌آقای احمدآرام به‌زبان فارسی ترجمه شده وبه‌وسیلهٔ مؤسسهٔ فرهنگی سازمان همکاری عمرانی منطقه‌ای چاپ و منتشر گردیده و آقای دکترسید حسین نصر مقدمه‌ای برآن نوشته است.

پیشرفت و همچنین پند و اندرز به‌پادشاه آن‌کشور می‌باشدکه در سال ۱۹۳۴ میلادی به‌چاپ رسیده است.

این کتاب بهترین معرف گرم جوشی و بلند نظری و عشق و علاقهٔ قلبی او به‌ملل مسلمان به‌ویژه (ایران و افغانستان) است.

۱۲ـ بال جبریل: نام دومین اثر اقبال به‌زبان اردو است که در سال ۱۹۳۵ میلادی به‌چاپ رسید. بخش اول این کتاب دارای غزلیات به‌شیوهٔ زبور عجم و دوبیتی‌ها به‌روش پیام مشرق است. بخش دوم این کتاب دارای منظومه‌های متنوع است از قبیل ساقی نامه و منظومه‌هائی دربارهٔ آثار اسلامی کشور اسپانیا، از جمله مسجد قرطبه و مانند آن‌که هنگام بازگشت از اروپا مورد بازدید اقبال قرارگرفت.

سلسلهٔ روز و شب نقش‌گر حادثات
سلسلهٔ روزوشب اصل حیات و ممات

۱۳ـپس چه بایدکرد ای اقوام شرق: این‌مثنوی فارسی به‌سال ۱۹۳۶ میلادی به‌ضمیمهٔ مثنوی مسافر به‌طبع رسید ودرآن اقبال، الهام موضوع منظومه‌ای (در حضور رسالت مآب) را نتیجهٔ تعلیم منامی سر سید احمد خان می‌داند[۱۲]. در این کتاب به‌راهنمائی جلال‌الدین محمد بلخی معروف به‌مولوی، تعالیم اخلاقی برای جنبش وکوشش به‌منظور رهائی از مشقات زندگی به‌مردم مشرق زمین می‌دهد و ضعف ظاهری را موجب تسلیم در برابر استیلای زورمندان نمی‌داند. در این مثنوی او سیاست دولتهای استعماری را با حکومت الهی مقایسه می‌کند و ملل مشرق را از فریب و نیرنگهای ملل مغرب برحذر می‌دارد.

۱۲ـ سیرت اقبال، صفحهٔ ۲۶۰.

دراین‌کتاب مسئلهٔ فقرودرویشی (فقر واقعی یا به‌تعبیراقبال فقر خیبرگیر) مطرح است. در اینجا اقبال معنی و مفهوم فقر جهانگشا که امانت مصطفائی است بازگوکرده وپستی وگمراهی مدعیان فقر و مسند نشینان فریبکار را که همگی اعم از مرید و مراد به‌پستی و زبونی و گمراه ساختن خود و خلق تن در داده‌اند بیان داشته‌است.

۱۴ـ ضرب کلیم: سومین دیوان اردوی اقبال است که در سال ۱۹۳۶ میلادی انتشار یافته است. این‌کتاب حاوی شش موضوع مهم از این قرار است:

۱ـ اسلام و مسلمان.
۲ـ تعلیم و تربیت.
۳ـ زن.
۴ـادبیات و هنرهای زیبا.
۵ـ سیاست شرق و غرب.
۶ـ افکار محراب‌گل‌خان.

این مجموعه توسط دکتر خواجه عبدالحمید عرفانی به‌زبان فارسی ترجمه گردیده و از طرف آکادمی اقبال منتشرشده‌است.

پروفسور یوسف حسین‌خان سلیم چشتی که شارح بزرگ همهٔ آثار اقبال است راجع به‌ضرب‌کلیم می‌گوید: کتابی به‌زبان فارسی یا عربی یا اردو نیست که این اندازه مطلب را در یک‌جا در بر داشته باشد[۱۳].

تو صاحب‌نظری آنچه در ضمیر من است
دل تو بیند و اندیشهٔ تو می‌داند

۱۳ـ شرح ضرب کلیم.

بگیر این همـه سرمایهٔ بهـار از من
«که گل به‌دست تو از شاخه تازه‌تر ماند»

۱۵ـ ارمغان حجاز: این کتاب مجموعهٔ دوبیتی‌هائی به زبـان فارسی و اردو است که اقبال به‌شوق زیارت اماکن متبرکه حجاز و بیت‌الله آرزوهای قلبی خود را در آنها گنجانیده است. اقبال این دو بیتی‌هـا را به‌شیوهٔ بابا طاهر عریان سروده است و این مجموعه هفت ماه پس از درگذشت اقبال به‌چـاپ رسید (نوامبر ۱۹۳۸ میلادی).

قسمت دوم این کتاب که به‌زبـان اردو است حاوی دوبیتی‌ها و چند منظومهٔ دیگری است که یکی از آنها تحت عنوان (مجلس شورای ابلیس) می‌باشد وازجمله شاهکارهای او به‌شمار می‌رود. در این منظومه اقبال سیاست امروز جهان را مورد انتقاد شدید قرار داده است. این منظومه به‌زبان فارسی و عربی ترجمه شده است. در همین قسمت کتـاب یك قطعهٔ شش بیتی تحت عنـوان (حضرت انسان) مندرج است که اقبال آن‌را روز هفتم ماه فوریهٔ سال ۱۹۳۸ میلادی سروده و گویـا آخرین اثر طبع سرشار وی می‌باشد[۱۴] عبدالرحمن طارق بخش فارسی این کتاب را بـه‌نظم اردو ترجمه کرده و آن‌را (رموز فطرت) نامیده است.

غمین مشو که به‌بند جهان‌گرفتاریم
طلسم‌ها شکند آن‌دلی‌که ما داریم

۱۶ـ یادداشتهای پراکنده: نام مجموعه خاطرات چند مـاههٔ اقبال است‌که از ۲۷ آوریل سال ۱۹۱۰میلادی آغاز شده وبه‌علت نامعلومی دنبالهٔ آن قطع گردیده است . این یادداشتهـا به زبان

۱۴ـ اقبال کامل، صفحهٔ ۱۰۶.

انگلیسی است‌که در سال ۱۹۶۱ میلادی به‌همت فرزند برومندش جاوید اقبال به‌چاپ رسیده است.

اکنون ترجمهٔ دوجمله از آنها:

«موفقیت در زندگی مرهون اراده است نه مغز».

«فلسفه موجب پیری و شعر مایهٔ جوانی است».

آثار دیگری که پس از وفات وی چاپ شده عبارت است از: نامه‌ها و خطابه‌ها و مقاله‌ها،که اغلب جنبه‌های مختلف زندگانی اقبال را روشن می‌سازد و از این رو برای تحقیق درآثار وافکار وی اهمیت بسیار دارد:

۱ـ اقبال‌نامه. جلد اول و دوم، چاپ لاهور.

۲ـ شاد و اقبال. چاپ حیدرآباد، سال ۱۹۴۲ میلادی.

۳ـ نامه‌های اقبال به‌نام عطیه بیگم. به‌زبان انگلیسی، که در دهلی چاپ شده است.

۴ـ نامه‌های اقبال به‌محمد علی جناح. به‌زبان انگلیسی، با مقدمه از مرحوم محمد علی جناح قائد اعظم پاکستان.

۵ـ مکاتیب اقبال. نامه‌هائی‌که به‌خان نیازالدین، خان رئیس جالندهر نوشته (لاهور ۱۹۵۴ میلادی).

۶ـ سخنرانیها و خطابه‌های اقبال. انگلیسی، لاهور ۱۹۵۴ میلادی، ترجمهٔ اردو به‌نام (حرف اقبال).

۷ـ مقالات اقبال. حیدرآباد، ۱۳۶۴ هجری قمری.

۸ـ مقالات انگلیسی اقبال.که درحدود سالهای ۱۹۰۰ـ۱۹۲۲ نوشته شده و در مجله‌های مختلف هند و انگلستان چاپ گردیده است.

۹ـ ملفوظات اقبال. مرتبهٔ محمود نطامی سال ۱۹۵۶ میلادی.

۱۷ـ آثار چاپ نشدهٔ اقبال:

۱ـ تاریخ عالم[۱۵].

۲ـ نامه‌های زیادی به‌زبان انگلیسی.

۳ـ رسالهٔ اجتهاد.

۴ـ مجموعه سخنرانیهای اقبال در لندن دربارهٔ اسلام.

۵ـ اشعار متفرقه.

۱۸ـ آثار نیمه‌تمام اقبال:

۱ـ منطق‌الطیر جدید.

۲ـ سرگذشت قلب و فکر.

۳ـ تاریخ تصوف.

۴ـ پیغمبر ناشناخته، به‌شعرآزاد انگلیسی.

۵ـ احیای مقررات فقه اسلامی (به‌انگلیسی).

۶ـ حواشی قرآن مجید (به‌انگلیسی).

اقبال در میان شاعران و حکیمان غربی کم‌کسی یافت‌که اقوال اورا درخور انتقاد نداند، از میان ایشان از چند نفر به‌احترام نام می‌برد. مثل بایرن وکانت وهگل ونیچه وتولستوی وشوپنهاور و اینشتاین و برگسن، و گاهی از اقوال آنان نقل می‌کند و یا به‌یکی دو بیت تأثیری را که هریك از ایشان درخاطر اوگذاشته است وصف می‌کند. اما همیشه مثل این‌است که جلال‌الدین رومی بلخی یعنی مولوی آنجا حاضر ایستاده است که اقوال این مردان بزرگ را انتقادکند، (به‌همین‌جهت معلوم می‌شودکه قطب فکری اقبال (مولوی) بوده است).

۱۵ـ نامه‌های اقبال به‌نام عطیه بیگم.

ای خوش آن جوی تنك مایه که از ذوق خودی
در دل خاك فرو رفت و به دریا نرسید
از کلیمی سبق آموز که دانای فرنگ
جگر بحر شکافید و به سینا نرسید

* *

قدح خرد فروزی که فرنگ داد ما را
همه آفتاب ، لیکن اثر سحر ندارد.

* *

غربیان را شیوه‌های ساحریست
تکیه جز بر خویش کردن کافریست

و گوئی فقط یك شاعر حکیم در اروپا یافت که او را درخور ارادت و سرسپردگی خود دانست و او گوته شاعر آلمانی است.

دربارهٔ گوته معتقد بودکه مثل مولوی رومی: (نیست پیغمبر ولی دارد کتاب) چرا گوته؟ جهتش اینست‌که نخست او هم عشق را بر عقل رجحان می‌دهد، دوم اینکه او هم بین اقوال و افکار شرق و غرب توفیق داده و آنها را با هم جمع کرده است. کتاب فاوست[۱۶] که گوته تصنیف کرده است داستان حکیمی است که ابتدا دنبال عقل می‌رفت و از این راه کارش به‌گمراهی کشید و مرید شیطان شد و با ابلیس عهدی بست که مدت بیست سال همهٔ آرزوهای اورا برآورده‌کند و در عوض مالك روح او بشود. پس از آنکه آن بیست سال منقضی شد و ابلیس آمد که روح فاوست را به‌دوزخ ببرد موفق نشد، چرا؟ برای اینکه دراین‌ضمن فاوست

۱۶_ Favst.

عشقی شدید به خدمت‌کردن به نوع بشر به‌هم می‌زند و در این راه نابینـا می‌شود و این عشق او را از چنگگ ابلیس بدر برده باعث نجات او می‌گردد[۱۷]. بنابراین تشابه فکری بین گوته و محمد اقبال لاهوری باعث جذب اقبال به‌افکار و اندیشه‌های این شاعر بزرگگ غرب شد که سرانجام (پیام مشرق) را در جواب دیوان غربی و شرقی گوته ، تصنیف کرد.

۱۷ اقبال لاهوری شاعر پارسی‌گوی پاکستان، نگارش شادروان مجتبی مینوی.

سبک اشعار و افکار اقبال

به‌قول استاد دکتر ذبیح‌الله صفا: (اقبـال آخرین نقطهٔ تکامل فکر اسلامی هندی در ادبیات فـارسی است)[1] به‌عقیدهٔ نگارنده: (اقبال نمایندهٔ آگاه و متحرک افکار نجیب واصیل هند و ایران و اسلام است. درحقیقت عصارهٔ تجارب چند هزارسالهٔ اقوام‌آریائی و سامی است که در اواخر قرن نوزدهم میـلادی در مشرق زمین ظاهر شده است) چنانچه خود او گفته است:

تنم گلی ز خیابـان جنت کشمیر
دل ازحریم حجاز و نوا ز شیرازاست

و یا:

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی‌بینی
برهمن‌زاده‌ای رمزآشنای روم وتبریزاست

و اما دربارهٔ سبک اشعار و زیربنای افکار سیاسی واجتماعی وی باید اضافه‌کرد تحولاتی که بر اثر نهضت آزادی‌خواهی در

۱ــ ویژه‌نامهٔ ایران وپاکستان نشریهٔ مجلهٔ هنر و مردم آبان ۱۳۵۶، خورشیدی.

یک‌صد سالهٔ اخیر در شبه قارهٔ هندوستان پدید آمد، تأثیر عمیق در اندیشهٔ شاعران و گویندگان آن سامان بجای گذارد ودرنتیجه تغییرهای زیادی در شیوهٔ گفتار و اندیشهٔ آنان به وجود آورد، این‌تغییرهاکه به‌صورت انقلاب‌فکری وخواستار دگرگونی اوضاع موجود در هندوستان تجلی می‌کرد مانند انقلاب مشروطیت در ایران آبستن حوادث مختلف سیاسی و اجتماعی و فکری بود. به همین جهت دگرگونی و نوگرائی ویژه‌ای در اشعار شاعران شبه قارهٔ هند به وجود آورد که اشعار محمد اقبال لاهوری برجسته‌ترین نمونهٔ آن است. به‌عقیدهٔ اقبال، هنر برای زندگی است و هنرهائی که فاقد جنبه‌های حیاتی باشد، ملت را نابود می‌کند[۲]. به‌نظر اقبال اگرچه هرهنر درجامعهٔ انسانی مؤثراست، ولی شعرکه ازاحساسات قلبی وعواطف روحی‌سرچشمه می‌گیرد، نسبت به‌سایرهنرها تأثیربیشتر وعمیق‌تر دارد. ارزش هنرشاعر به‌اندازهٔ خدمتی است که به‌پیشرفت اجتماع خود می‌نماید:

فطرت شاعر سراپا جستجوست
خالق و پروردگار آرزوست
شاعر اندر سینهٔ ملت چو دل
ملتی بی شاعری انبار گل
سوز و مستی نقشبند عالمی‌است
شاعری بی‌سوزومستی‌ماتمی‌است
شعررا مقصود اگر آدم‌گری‌است
شاعری هم وارث پیغمبری است

چنانکه مشاهده می‌شود، به‌عقیدهٔ اقبال، شعر مقصود اصلی نیست، بلکه وسیله‌ای‌است، برای رسیدن به‌مقصود. به‌همین‌جهت

۲ـ ملفوظات مقدمهٔ مرقع جغتائی.

برای رسیدن به‌هدف عالی انسانی خود، گاه روح خود را درقالب شعر می‌دمد و گاه قطره‌های خون خود را در ادبیات شعر جاری می‌کند:

نغمه‌ام زاندازهٔ تار است بیش
من نترسم از شکست عود خویش
در نمی‌گنجد به جو عمان من
بحرها باید پی طوفان من

یا:

برگ گل رنگین ز مضمون من است
مصرع من قطرهٔ خون من است

اقبال شاعری را به‌زبان اردو آغازکرد ولی به‌زودی پی بردکه زبان اردو گنجایش گهرهای گرانبهای اندیشه‌های عمیق او را ندارد و باید افقی وسیع‌تر برای پرواز شهباز فکر خود بیابد، از این‌رو زبان پختهٔ منسجم فارسی را که عرصهٔ آن از هرلحاظ وسیع‌تراست برای بیان احساسات‌آتشین خود برگزید، درحالی‌که زبان فارسی ، زبان مادری او نبوده و خود او در این باره چنین گفته است:

هندیم از پارسی بیگانه‌ام
ماه نو باشم تهی پیمانه‌ام
حسن انداز بیان از من مجو
خوانسار واصفهان ازمن‌مجو
گرچه هندی‌درعذو بت‌شکراست
طرزگفتار دری شیرین‌تراست
پارسی از رفعت اندیشه‌ام
در خورد با فطرت اندیشه‌ام

خرده برمینا مگیر ای‌هوشمند
دل به ذوق خردهٔ مینا ببند

سبك شعر اقبال در اصل سبك خاص خود اوست. که در آن افکار نوین را به‌شیوهٔ خاص در قالبهای قدیم ریخته است.

از یك‌طرف او سنت اسلاف را دوست دارد و از طرف دیگر مضمون‌های بکر و تازه و نوین را در اشعار خود می‌آورد، یعنی اگر تضمین آیات قرآنی و احادیث رسول اکرم و اکابر اسلام در آثار او وجود دارد، افکار فیلسوفان غرب ومتفکران جهان را هم در بسیاری از شعرهای او می‌توان دید.

خلاصه اینکه منظور و مقصود نهائی اقبال از شاعری بهبود و پیشرفت عالم انسانی در معنویات است و اینگونه سخنوری در حقیقت جانشین پیغمبری‌است، زیرا همان وظیفهٔ مهم‌را برعهده دارد که پیامبران نجات‌بخش جهان برعهده داشتند.

تراش از تیشهٔ خود جادهٔ خویش
به‌راه دیگران رفتن عذاب است
گر از دست تو کار نادر آید
گناهی هم اگر باشد ثوابست

دربارهٔ تسلط علامه اقبال لاهوری در ادبیات پارسی شادروان استاد مجتبی مینوی می‌نویسد:

«درمورد محمد اقبال لاهوری خیال می‌کنم‌که‌آقای داعی‌الاسلام به‌قاعدهٔ انصاف و اعتدال عمل‌کرده‌است. مهمترین جنبهٔ شاعری اقبال معانی و مقاصد اوست. تذکر این مطلب لازم است که از قرن هشتم هجری به‌بعد به‌تدریج بین فارسی هندوستان وفارسی ایران تفاوتی پیدا شده است، و در هریك از دو مملکت این‌زبان در خط خاصی سیرکرده و به‌نوعی تحول پذیرفته است. درتلفیق جمل شیوه‌هائی در قدیم‌الایام در زبان فارسی مرسوم بوده است

که امروزه در ایران متروك شده است ولی در هندوستان هنوزهم متداول است... همانطورکه ما بسیاری ازکلمات عربی را به‌غیر از معنائی که در زبان عربی دارد به‌کار می‌بریم ، و ترکها خیلی ازکلمات فارسی وعربی‌را به‌معنای دیگراستعمال‌می‌کنند، هندیها (و افغانها و تاجیکها) هم معنای عدهٔ زیادی از الفاظ فارسی و عربی‌را تغییرداده‌اند، و چه در اردو وچه در اشعاری‌که به‌فارسی می‌سرایند الفاظی به‌کار می‌برند که صورت آنها فارسی یا عربی است ، ولی مفهومی که از آنها به‌ذهن ما می‌آید با مفهومی که به‌ذهن اهل‌هندوستان می‌آید اندك تفاوتی‌دارد. این‌اندازه تفاوت گاهی درکتابها و اشعاری نیز که در ولایات مختلف ایران نوشته و سروده شده است، مشهود می‌شود. چنانکه در عصر غزنویان و سلجوقیان کتابی در قم نوشته می‌شد با شعری که در اصفهان سروده می‌شد، و شعری که در طوس گفته می‌شد با کتابی که در هرات تصنیف می‌شد از حیث استعمال کلمات و معنای برخی از الفاظ قدری متفاوت بود، درهندوستان وافغانستان وتاجیکستان، مخصوصاً در این صدوپنجاه سالهٔ اخیر دامنهٔ این تفاوت به‌تدریج وسیع‌تر نیز شده است، و حتی اینکه برخی ازکلمات که در ایران جزءِ الفاظ عامیانـه محسوب می‌شود و در شعر حسابی (جدی) استعمال نمی‌شود، در هندوستان لغت فصیح ادبی شمرده می‌شود.

از این‌گذشته اقبال برای بیان معانی و مقاصد خود گاهی محتاج الفاظی شده است که در فارسی وجود نداشته و یا اینکه او پیدا نکرده است، وبه ناچار یکی از الفاظ معمولی و متداول فارسی را گرفته و از طریق مجاز و توسع به‌معنائی‌که درنظر داشته‌است به‌کار برده، مثل لفظ «خودی». به‌هرحال این‌را همواره باید در نظر داشت‌که محمد اقبال اردو زبان بوده، ودر پنجاب نشو و نما کرده بوده، وپیش استادانی‌که فارسی زبان نبوده‌اند درس فارسی

خوانده، وآشنائی‌او با زبان فارسی ازراه‌کتب شعرا ونویسندگان هندوستان و گویندگان قدیم ایران بوده ، و هرگز پا به ایران نگذاشته‌است، و از آنچه در عصر او درایران نوشته و منتشرشده است شاید چیزی ندیده و نخوانده باشد و به‌واسطهٔ اینکه شاعر بزرگ وگویندهٔ قادریست باید اورا محق ومجاز بدانیم‌که بعضی تصرفات درکلماتی‌که برای ادای‌مقاصدخود به‌کار می‌برد بنماید. و به‌جای آنکه الفاظ و تعبیرات اورا مورد عیبجوئی وخرده‌گیری قرار دهیم باید ممنون باشیم‌که این‌شاعربزرگ‌که زبان مادریش اردو بوده‌است، زبان فارسی‌را وسیلهٔ بیان مقاصد فلسفی‌وعلمی خود و افکار بلند شاعرانهٔ خود کرده است»[۳].

مرحوم دکتر علی شریعتی در کتاب: (اقبال معمار تجدید بنای اسلامی) دربارهٔ علامه محمد اقبال لاهوری چنین اظهار نظر می‌کند

«محمد اقبال نه یك عارف مسلمان است مثل غزالی و یا مثل محی‌الدین عربی و حتی مثل مولوی که تنها و تنها به‌آن حالات عرفانی ماورائی بیاندیشد و به‌آن تکامل فردی و تزکیهٔ نفس و درون روشن خویش و یا چند تنی چون خویش فقط بسازد، و از بیرون غافل بماند وازحملهٔ مغول، استبداد حکومت واستعباد خلق خبردار نشود.

و نه مانند ابو مسلم و حسن صباح و صلاح‌الدین ایوبی و شخصیت‌های مثل اوست که در تاریخ اسلام فقط مرد شمشیر و قدرت وجنگ ومبارزه باشد واصلاح وتغییر وانقلاب دراندیشه، و روابط اجتماعی و تربیت بشری را با اعمال قدرت و زور و

۳ــ اقبال لاهوری شاعر پارسی‌گوی پاکستان نگارش شادروان مجتبی مینوی از انتشارات مجلهٔ یغما صفحهٔ ۵ــ۷.

تسلط بر دشمن کافی بداند و نه مانند علمائی چون سر سید احمدخان هندی است‌که به‌پندارد که وضع جامعهٔ اسلامی هرجور که شد (ولو درزیر تسلط نایب‌السلطنهٔ انگلیسی) می‌توان با یك تفسیر عالمانهٔ امروزی و تأویلات علمی و منطقی قرن بیستم از عقاید اسلامی وازآیات قرآنی وتحقیقات عمیق عالمانه وتدقیقات فیلسوفانه، اسلام را احیا کرد.

اقبال مردیست که درعین حال نه مانند غرب، علم‌را عامل‌کافی برای نجات بشری و تکامل و رفع رنجهای او بداند و نه مانند فلاسفه‌ای که اقتصاد و تأمین نیازهای اقتصادی را تأمین همهٔ نیازهای انسانی معرفی‌کند، ونه مانند هم‌وطنان خودش یعنی متفکران بزرگ هند و بودائی صفای باطن و رستن را از این زندگی (سامسارایی) و از این گردونهٔ (کارمائی) به (نیروانا) انجام رسالت بشری به‌پندارد، و خیال کند که می‌توان درجامعه‌ای که گرسنگی هست، بردگی و ضعف و ذلت هست، روحهای پاك متعالی و انسانهای تربیت شده و سعادتمند وحتی اخلاق مزدکی ساخت نه، اقبال با مکتب خویش واساساً با هستی‌خود نشان می‌دهد که اندیشه‌ای‌که به‌آن وابستگی دارد، یعنی اسلام، اندیشه‌ایست‌که درعین حال که به‌دنیا و نیازهای مادی بشر سخت توجه کرده است اما بازدلی به‌آدمی می‌بخشد که به‌قول خودش: (زیباترین حالات زندگی را در شوقها و در تأمل‌های سپیده دم و صبحگاه می‌بینند) درست یك عارف بزرگ با یك روح زلال فارغ از ماده است ودر عین حال مردیست که به علم و به پیشرفت تکنیك و به پیشرفت تعقل بشری در زمان ما بدیدهٔ احترام و عظمت نگاه می‌کند.

اشراق و احساسی چون تصوف ، و مسیحیت و مذهب لائوتزو، بودا، و اوجین، که تحقیر علم و تحقیر عقل وتحقیر پیشرفت علمی باشد نیست. هم‌چنانکه علم خشکی‌که چون علم، فرانسیس بیکن و

کلودبرنارد تنها درحصار کشف روابط پدیده‌ها و نمودهای مادی و استخدام قدرت‌های طبیعی برای زندگی مادی باشد باز نیست، درعین حال هم متفکری که فلسفه و اشراق و علم و دین و عقل و وحی را با هم مونتاژ کند چنانکه خیلی ناجور امثال دارالشکوه و دیگران کرده‌اند، نیست.

بلکه وی در نگاه و بینش خود به‌این جهان، تعقل را و علم را، به‌همان معنائی‌که امروز درجهان هست، نه با آن هدف همدست و همراه و همگام با عشق و احساس و الهام می‌داند و این دو را در جهت تکامل روح بشری با هم همدست می‌خواند.

بزرگترین اعلام اقبال به‌بشریت اینست که دلی مانند عیسی داشته باشید، اندیشه‌ای مانند سقراط ودستی مانند دست قیصر، اما در یك انسان، دریك موجود بشری، براساس یك روح و برای رسیدن به یك هدف یعنی خود اقبال.

مردی‌که هم بیداری سیاسی‌زمان را دراوج خود داشت (بطوری که بعضی اورا فقط یك چهرهٔ سیاسی و یك رهبر آزادی ملی و ضد استعماری درقرن بیستم می‌دانند) و هم در اندیشیدن فلسفی و علمی به‌پایه‌ای بود که درغرب امروز اورا یك متفکر و فیلسوف معاصر می‌دانند، درردیف «برگسون».

و در تاریخ اسلام در ردیف غزالی درعین حال مردی‌که ما اورا به‌عنوان یك مصلح جامعهٔ اسلامی می‌دانیم و می‌نامیم که به‌وضع جامعهٔ بشری و اسلامی و جامعه‌ای که خودش درآن زندگی می‌کند می‌اندیشد و برای نجات و بیداری وآزادیش جهاد می‌کند ونه‌تنها بصورت تفننی وعلمی وبقول سارتر به‌شکل تظاهرات روشنفکرانهٔ چپ نماهای سیاسی، بلکه بصورت یك آدم متعهد و ملتزم نگاه می‌کند و درعین‌حال عاشق مولوی هم هست وبا معراج‌های روحانی او هم‌سفر و ازآتش عاشقی ودرد و اضطراب‌های روحی داغ و

سوخته و گداخته.

اما بزرگ‌مردی‌که یك بعدی نشده، تجزیه نشده، مسلمانی‌که یك‌جنبه‌ای و یك‌جانبه نشده، یعنی مسلمان تمام، اگر به‌مولوی‌هم عشق‌می‌ورزد، هیچوقت‌دراو محو نمی‌شود، به‌یك پهلوکج نمی‌شود. اقبال رفت به‌اروپا و به‌عنوان یك فیلسوف در اروپا تجلی کرد و مکتب‌های فلسفی اروپارا شناخت وشناساند وهمه اقرارکردندکه یك‌فیلسوف قرن‌بیستم است، اما تسلیم غرب نشد، غرب‌را تسخیر کرد وبایك اندیشهٔ انتقادی ویك‌قدرت‌انتخاب درقرن‌بیستم ودرتمدن غربی زیست، در برابر مولوی که شیفتهٔ او و مرید اوهم هست تا جائیست‌که با ابعاد اصیل دیگر روح اسلامی مغایر نیست.

تصوف می‌گوید:

چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند
گر اندکی نه به‌وفق رضاست خرده مگیر

یا:

«زمانه با تو نسازد تو با زمانه بساز»

اما اقبال صوفی می‌گوید:

«زمانه با تو نسازد تو با زمانه ستیز!»

زمانه یعنی سرنوشت و سرگذشت انسان، زندگی انسان، خود انسان، موج است، یك «ساحل‌افتاده» نیست ووجودش، بودنش در حرکت‌کردن است، چه می‌گویم؟ «حرکت‌کردن است».

انسان درعرفان اقبال که نه تصوف هندی است و نه فاناتیسم مذهبی، بلکه «عرفان قرآنی» است، زمان را باید عوض‌کند.

اقبال جای «تقدیرآسمانی» را که درآن انسان هیچ است، به «تقدیرانسانی» داده است که انسان در آن نقش اساسی دارد.

اقبال همهٔ منزل‌های فلسفی و روحی این عصررا با بینش وجهت یابی ایمان و عرفان اسلامی خویش پیموده است و می‌توان گفت:

وی یک مهاجر مسلمان است که از اعماق اقیانوس بر اسرار هند سر زد و تا بلندترین قله‌های کوهستان پراقتدار اروپا بالا رفت اما درآنجا نماند و به‌میان‌ما بازگشت تا ره‌آورد سفری این‌چنین‌شگفت را به ملت خویش، یعنی به ما ارزانی دارد. ومن در شخصیت او می‌بینم که یک‌بار دیگر اسلام برای نسل خودآگاه و دردمند اما پریشان خویش در قرن بیستم نمونه سازی کرده است.

یک روح گدازان و پرالهام شرقی‌را ازسرزمین فرهنگ و روح و اشراق و دل برگزیده، اندیشهٔ عظیم غرب، سرزمین تمدن وعقل و علم‌را با همهٔ قدرت خلاقیت و پیشرفت، در دماغ او نهاده وآنگاه با سرمایه‌ای این چنین قرن بیستمی را شناخته است.

و ازآن‌مرتجعان وکهنه‌پرستانی‌که بدون‌اینکه بشناسند با هرچه که نو است با تمدن جدید وبا غرب بدون جهت و سبب دشمنی می‌ورزند وهم‌چنین مثل‌آنهائی‌که بدون اینکه جرئت‌انتقاد وانتخاب داشته باشند محو و مقلد غرب شده‌اند، نیست و از طرفی علم را استخدام می‌کند و عدم‌کفایت و نقصان علم را برای تکافوی همه نیازهای معنوی وهمه مقتضیات تکامل بشری احساس‌می‌کند وبرای تکمیلش راه‌حل دارد. و بهرحال اقبال آدمی است‌که یک جهان‌بینی دارد و براساس این جهان‌بینی و تفسیر روحانی فلسفی‌که از عالم می‌دهد و از آدم ، مکتب اجتماعی خودش را بنا کرده و براساس فرهنگ و تاریخی‌که به‌آن متصل است تا آنجا که مصالح ساختمان انسانی قرن ما استعداد دارد اورا آنچنان که خود معیار می‌دهد، بر انگارهٔ «علی» ساخته است.

یعنی چه برانگارهٔ (علی)؟ یعنی چگونه؟ یعنی انسانی با دل شرق، با دماغ غرب، مردی‌که هم درست و عمیق می‌اندیشد و هم زیبا و پرشکوه عشق می‌ورزد، مردی‌که هم با دردهای روح آشناست و هم با رنج‌های زندگی، کسی‌که هم خدا را می‌شناسد و هم خلق

را، پارسای پاکبازی که درخشش نور معرفت و سوزش آتش عشق وایمان‌دارد. لحظه‌ای پردهٔ سیاه وغفلت وجهالت نسبت به‌سرنوشت ملت‌های در بند، جلو چشم تیزبین اورا نمی‌گیرد و اصلاح در فرم وانقلاب و تغییرفکری‌را بنانهاده است وهم‌چنین به‌عنوان اندیشمند پی برده است که چشم خشك علم چنانکه «فرانسیس بیکن» می‌گفت چشمی نیست کـه همهٔ حقیقت را درعالم بیابد. هم‌چنین احساس می‌کرد که یك دل شیدای عاشق تنها با ریاضت و تصفیهٔ باطن و تزکیهٔ نفس به‌جائی نمی‌رسد زیرا انسان وابسته به جامعه ووابسته به زندگی و ماده است و نمی‌تواند به‌تنهائی خودش را در ببرد، فرد با کاروان جامعه درحرکت است و نمی‌تواند راه‌خودش را جدا ازآن انتخاب کند.

اینست همانطورکه همه آرزو می‌کنیم، مکتبی داشته باشیم که هم نیاز فلسفی ما را پاسخ‌گوید «دراین دنیائی‌که هم مکتب‌ها و هم فلسفه‌ها بشر امروز و اندیشه امروز را نمی‌تواند پاسخ‌گفت» هم انسان متفکری‌که جهان امروز تمدن وفرهنگ جدید دنیارا بشناسد وازطرفی با خود ما ومایه‌های غنی فرهنگ، بیگانه نباشد. انسانی که با فرهنگ و تمام سرمایه‌های معنوی و مذهبی ما از نزدیك و بدرستی آشنا باشد، اما با زمان بیگانه نباشد و درقرن چهارم و پنجم زندگی نکند. وهم‌چنین انسانی‌که بتواند بیندیشد وفکر دقیق علمی داشته باشد و نسبت به رنج و زندگی و اسارت وسختی امت خویش غافل نماند و انسانی‌که باز اگر به رنج‌های عینی و مادی بشری رو می‌کند و به پریشانی‌ها و بدبختی‌های فعلی جامعهٔ بشری یا جامعهٔ خودش می‌اندیشد باز از ایدآل انسانی و از معنای کلی بشر و از رسالت جاوید انسان در تاریخ غافل نماند و انسان را و تمام ایده‌آل‌های انسانی را درمرحلهٔ مصرف مادی پائین نیاورد.

همهٔ آنچه را در این زمینه‌های گوناگون می‌خواستیم در اقبال

می‌توان دید، زیرا اقبال تنهاکاری‌که‌کرده است و این بزرگترین موفقیت اقبال به‌عنوان یك مسلمان در جامعهٔ اسلامی قرن بیستم است. توانسته‌است براساس همهٔ شناخت‌هائی‌که براساس فرهنگ غنی جدید و قدیم دارد خودرا براساس الگوئی‌که مکتب اعتقادی او، یعنی اسلام داده است، بسازد. این بزرگترین موفقیت اقبال و این بزرگترین عظمت او درقرن بیستم و درجامعهٔ ما است.»

فلسفهٔ ایرانی از دیدگاه علامه اقبال لاهوری

توجهٔ عمیق علامه محمد اقبال لاهوری متفکر بزرگ مشرق‌زمین در قرن چهاردهم هجری (بیستم میلادی)، به‌ایران و اندیشه‌های متفکران ژرف‌اندیش ایرانی درطول تاریخ چندهزار ساله آن در خور بررسی‌های گونه‌گون خواهد بود که در این‌کتاب تا حد مقدور بدان می‌پردازیم. وی درآغاز کتاب «سیر فلسفه در ایران» خود راجع به‌برتری اندیشه‌های فلسفی ایرانیان چنین نوشته‌است[1]:

«برجسته‌ترین امتیازمعنوی ایران گرایش آنان به‌تعقل فلسفی است. با این همه، پژوهنده‌ای که بخواهد نظام‌های فکری جامعی درکتابهای بازماندهٔ ایران بیابد، به ناخرسندی می‌افتد و با آن‌که از لطافت غریب فکر ایرانی سخت متأثر می‌شود، به نظامی چون نظام کاپیلا (Kapila) ی هندی یا نظام کانت آلمانی بر نمی‌خورد. چنین می‌نماید که ذهن ایرانی نسبت به‌دقایق فکری بی‌شکیب است،

۱ــ سیر فلسفه در ایران تألیف علامه محمد اقبال لاهوری ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور صفحهٔ ١٤.

ولی توان آن ندارد که از مشاهدهٔ واقعیت‌های پراکنده، به اصول کلی پی‌برد و به‌تنظیم نظام‌های فکری دامنه‌دار پردازد برهمن نازک اندیش هندی بر وحدت درونی هستی دست می‌یابد، ایرانی نیز چنان می‌کند ، اما برهمن هندی می‌کوشد این وحدت کلی را در همه‌ی آزمایش‌های جزئی زندگی بجوید ودرمظاهرگوناگون هستی منعکس ببیند، حال‌آنکه ایرانی تنها به دریافت کلیت این وحدت خوشنود است و برای سنجش عمق و وسعت آن تلاشی نمی‌ورزد[۱]. ذهن ایرانی چون پروانه‌ی سرمست از گلی به گلی پر می‌کشد و ظاهراً هیچ‌گاه صورت کلی باغ را درنمی‌یابد. از این جاست که ژرف‌ترین افکار و عواطف مردم ایران در ابیات پراکنده‌ای که «غزل» نام دارد و نمایشگر تمام لطائف روح‌هنری آنان است، تجلی می‌کند.

در تاریخ فکرایرانی وضعی خاص برقرار است. تعقل فلسفی ایران شاید براثر نفوذ فرهنگ‌های سامی، سخت با دین آمیخته است، و اندیشمندان نوآور همواره بنیادگذاران جنبش‌های دینی بوده‌اند. پس از غلبه عرب بر ایران ، فیلسوفان نو افلاطونی و ارسطویی ایران بطور موقت فلسفهٔ محض را از دین جدا کردند. اما این‌جدائی بس زودگذر بود. فلسفهٔ یونانی باآنکه ایرانی‌نبود، جزء لاینفك فکر ایرانی شد، و حکیمان بعد، چه‌کسانی‌که پیرو آن بودند و چه‌کسانی‌که با خرده‌سنجی بدان می‌نگریستند همه به‌زبان

۲– این نظریه با توجه به‌عدم عمق‌آگاهی اقبال لاهوری درفرهنگ ژرف وپرتلاطم ایران‌کهن به‌صورت قاطع‌وهمه‌جانبه درست‌نیست، زیراخوددرهمین‌کتاب نوشته‌است: «چون از زبان‌های ایران کهن آگاهی ندارم ، آنچه در بخش اول رساله در بارهٔ (ایران کهن) و زرتشت نوشته‌ام، اطلاعات با واسطه (محدود) است». برای آگاهی دراین‌مبحث می‌توان به‌چهارمجلد تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع) که تاکنون منتشر شده است، مراجعه نمود.

افلاطون و ارسطو سخن گفتند. با این‌همه برای فهم فلسفهٔ اسلامی باید به‌یاد آورد که اکثر حکیمان به دین وابستگی داشته‌اند.»

بدیهی است همانطورکـه در مجلدهای تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان به‌تفصیل بیان شده‌است شیخ شهاب‌الدین یحیی‌سهروردی فیلسوف مشهور ایرانی درقرن ششم هجری با تنظیم مراتب حقیقت فلسفهٔ اشراق بصورتی منظم و مدون به رد منطق یونانی پرداخت.

ایران از دیدگاه شعری اقبال لاهوری

توجه و علاقهٔ علامه محمد اقبال لاهوری به ایران و ایرانی و یا بهتر بگوئیم به‌فرهنگ‌ایران ومتفکران ایرانی واینکه زبان‌فارسی را به‌منظور بیان احساسات ژرف دینی و سیاسی و فرهنگی و ملی خود انتخاب‌کرده است درخور مطالعهٔ عمیق و دقیق و دارای کمال اهمیت می‌باشد.

علاوه براینها وی دوکتاب شعر خودرا یکی به‌نام «زبورعجم»[1] و دیگری بنام «گلشن رازجدید» که اولی بنام: «کتاب یا نوشته‌های ایران» و دومی تحت تأثیر «گلشن راز» شیخ محمود شبستری عارف مشهور ایرانی زیسته درقرن هفتم و هشتم هجری نام‌گذاری نموده درآنها از افکار عارفانه و حکیمانه ایرانیان به‌تفصیل سخن‌رانده است. در «زبورعجم» گوید:

غزل سرای و نواهای رفته باز آور
به این فسرده دلان حرف دل‌نواز آور

۱ـ زبور: جمع زبر یعنی نوشته،کتاب.

کنشت و کعبه و بتخـانه و کلیسا را
هزار فتنه از آن چشم نیم بازآور

ز باده‌ئی که بخـاك من آتشی آمیخت
پیـاله‌ئی بـه جوانان نو نیـاز آور

نئی که دل ز نوایش به سینه میرقصد
مئی که شیشهٔ جان را دهد گداز آور

به نیستان عجم باد صبحدم تیز است
شراره‌ئی که فرو می‌چکد ز ساز آور

همچنین در «زبور عجم» گوید:

دراین میخانه ای ساقی ندارم محرمی دیگر
کـه من شاید نخستین آدمم از عالمی دیگر

دمی این پیکر فرسوده را سازی کف خاکی
فشانی آب وازخاك آتش‌انگیزی دمی دیگر

بیارآن دولت بیدار وآن جام جهان‌بین را
عجـم را داده‌ئی هنگامـهٔ بزم جمی دیگر

همچنین در «زبور عجم» آورده است:

عرب که باز دهد محفل شبانه کجاست ؟
عجم که زنده کند رود عاشقانه کجاست؟

به زیر خرقهٔ پیران سبوچه‌ها خالی است
فغان که کس نشناسد می جوانه کجاست؟

در این چمنـکده هرکس نشیمنی سـازد
کسی که سازد و وا سوزد آشیانه کجاست؟

هـزار قافله بیگانـه وار دیـد و گذشت
دلی کـه دید به انداز محرمـانه کجاست؟

چو موج خیز و بـه یم جاودانـه می‌آمیز
کرانـه می‌طلبی بی‌خبر کرانـه کجاست؟
بیـا که در رگ تاك تو خون تـازه دوید
دگر مگوی کـه آن بادهٔ مغانـه کجاست؟
بـه یك نـورد فرو پیچ روزگاران را
ز دیر و زود گذشتی دگر زمانه کجاست؟

در «زبور عجم» آمده است:

شراب میکـدهٔ من نه یـادگار جم است
فشردهٔ جگر من بـه شیشهٔ عجم است
چو موج می‌تپـد آدم بـه جستجوی وجود
هنوز تـا به کمر در میانـهٔ عـدم است
بیا کـه مثل خلیل این طلسم در شکنیم
که جزتوهرچه دراین‌دیردیده‌ام صنم است
اگر بـه سینهٔ این کائنـات در نـروی
نگاه را بـه تماشـا گذاشتن ستـم است
غلط خـرامـی مـا نیـز لذتـی دارد
خوشم‌که منزل ما دور و راه خم به‌خم است
تغـافلی کـه مـرا رخصت تمـاشـا داد
تغافل است و به از التفات دم به دم است
مـرا اگر چه بـه میخانـه پرورش دادند
چکیـد از لب من آنچـه در دل حرم است

در «زبورعجم» که به‌راستی‌آن‌را باید «کتاب ایران یا ایرانیان» نامید بـا شوق و شور مخصوص و کم نظیری خطاب به جوانـان ایرانی چه زیبا سروده است:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما
ای جوانان عجم جان من و جان شما
غوطه‌ها زد در ضمیرزندگی اندیشه‌ام
تا به‌دست آورده‌ام افکار پنهان شما
مهرومه‌دیدم نگاهم برتراز پروین گذشت
ریختم طرح حرم در کافرستان شما
تا سنانش تیزتر گردد فرو پیچیدمش
شعله‌ئی آشفته بود اندر بیابان شما
فکر رنگینم کند نذر تهی دستان شرق
پارهٔ لعلی که دارم از بدخشان شما
می‌رسد مردی که زنجیر غلامان بشکند
دیده‌ام از روزن دیوار زندان شما
حلقه‌گرد من زنید ای پیکران آب وگل
آتشی در سینه دارم از نیاکان شما

سرانجام در «زبور عجم» سروده است:

خود را کنم سجودی دیر و حرم نمانده
این در عرب نمانده آن در عجم نمانده
دربرگ لاله وگل آن رنگ‌ونم نمانده
در ناله‌های مرغان آن زیر و بم نمانده
در کارگاه گیتی نقش نوی نبینم
شاید که نقش دیگر اندر عدم نمانده
سیاره‌های گردون بی ذوق انقلابی
شایدکه روز وشب را توفیق رم نمانده
بی منزل آرمیدند پا از طلب کشیدند
شایدکه خاکیان را در سینه دم نمانده

یا دربیاض امکان یك برگ ساده‌ئی نیست
یا خامهٔ قضا را تاب رقم نمانده

در «پیام مشرق» گوید:

عجم از نغمه‌ام آتش به جان است
صدای من صدای کاروان است
حدی را تیز تر خوانم چو عرفی
«که ره خوابیده و محمل گران است»

همچنین در «پیام مشرق» آورده است:

عجم بحریست نا پیدا کناری
که در وی گوهر الماس رنگ است
و لیکن من نرانم کشتی خویش
به دریائی که موجش بی نهنگ است

در کتاب «می باقی» دربارهٔ تأثیر سخن خود در ایران در غزلی گفته است:

مرا ز دیدهٔ بینا شکایت دگر است
که‌چون به‌جلوه‌درآئی‌حجاب‌من نظر است
به نوریان ز من پا به‌گل پیامی گوی
حذر زمشت‌غباری‌که خویشتن‌نگر است
نوا زنیم و به بزم بهار می‌سوزیم
شرر به‌مشت پر ما ز نالهٔ سحر است
زخود رمیده چه‌داند نوای من زکجاست
جهان‌او دگراست‌و جهان‌من دگر است
مثال لاله فتادم به گوشهٔ چمنی
مرا زتیر نگاهی نشانه بر جگر است

به‌کیش زنده‌دلان زندگی جفاطلبی است
سفر به‌کعبه نکردم که راه بی‌خطر است

هزار انجمن آراستند و برچیدند
در این سراچه که روشن ز مشعل قمر است

ز خاك خویش به تعمیر آدمی برخیز
که فرصت تو به‌قدر تبسم شرر است

اگر نه بوالهوسی با تو نکته‌ای گویم
که عشق پخته‌تر از ناله‌های بی‌اثر است

نوای من به عجم آتش کهن افروخت
عرب ز نغمهٔ شوقم هنوز بی‌خبر است

در «می باقی» در غزلی سروده است:

عرب از سرشك خونم همه لاله‌زار بادا
عجم رمیده بو را نفسم بهار بادا

تپش‌است زندگانی، تپش‌است جاودانی
همه ذره‌های خاکم دل بی‌قرار بادا

نه به‌جاده‌ئی قرارش نه به‌منزلی مقامش
دل من مسافر من که خداش یار بادا

حذر از خرد که بندد همه نقش نامرادی
دل ما برد به‌سازی که گسسته تار بادا

تو جوان خام سوزی سخنم تمام سوزی
غزلی که می‌سرایم به تو سازگار بادا

چو به‌جان من درآئی دگر آرزو نبینی
مگر اینکه شبنم تو، یم بی‌کنار بادا

نشود نصیب جانت که دمی قرار گیرد
تب و تاب زندگانی به تو آشکار بادا

در «گلشن‌راز جدید» گوید:

من از رمز انا الحق باز گویم
دگر با هند و ایران راز گویم
مغی در حلقهٔ دیر این سخن گفت:
«حیات» از خودفریبی خورد و «من» گفت
خدا خفت و وجود ما ز خوابش
وجود ما، نمود ما ز خوابش
مقام تحت و فوق و چارسو خواب
سکون و سیر و شوق و جستجو خواب
دل بیدار و عقل نکته بین خواب
گمان و فکر و تصدیق و یقین خواب
ترا این چشم بیداری به‌خواب‌است
ترا گفتار و کرداری به‌خواب‌است
چو او بیدار گردد دیگری نیست
متاع شوق را سوداگری نیست»

در «گلشن راز جدید» راجع به‌ایران سروده است:

عشق را آئین سلمانی نماند
خاك ایران ماند و ایرانی نماند
سوز و ساز زندگی رفت از گلش
آن کهن آتش فسرد اندر دلش

در پیام مشرق خود دربارهٔ ماندگاری فرهنگ ایران‌می‌گوید:

سکندر رفت و شمشیر و علم رفت
خراج شهر و گنج کان و یم رفت

امـم را از شهـان پاینده‌تر دان
نمی‌بینی که ایران ماند و جم رفت

در جاویدنامه راجع به‌شیفتگی ملتهـای ترك و ایران و عرب به‌تمدن غرب می‌گوید:

ترك و ایران و عرب مست فرنگ
هر کسی را در گلو شست فرنگ
مشرق از سلطانـی مغرب خراب
اشتراك از دین و ملت برده تـاب

در جاویدنامه گفته است:

می‌توان ایران‌و هندوستـان خرید
پادشاهی را ز کس نتوان خرید
جـام جـم را ای جوان بـا هنر
کس نگیرد از دکان شیشـه‌گر
ور بگیرد مال او جز شیشه نیست
شیشه‌را غیراز شکستن پیشه‌نیست

در جاویدنامه راجع به‌رمز و راز ایران می‌گوید:

خوش بیـا ای نکته سنج خاوری
ای کـه می‌زیبد ترا حـرف دری
محـرم رازیم بـا ما راز گـوی
آنچـه می‌دانی ز ایران باز گوی

در مثنوی «پس چه باید کرد ای اقوام شرق» از قول یك شاعر ایرانی می‌گوید:

اعجمی‌مردی چه‌خوش شعری سرود
سوزد از تأثیر او جان در وجود
«نالۀ عاشق به گوش مردم دنیا
بانگ‌مسلمانی‌و دیار فرنگ‌است»

دربارۀ تأثیر اسلام وجاویدانی ایران درجاویدنامه‌آورده‌است:

پیری ایران زمان یزدجرد
چهرۀ او بی فروغ از خون سرد
دین و آئین و نظام او کهن
شید و تار صبح و شام او کهن
موج می در شیشۀ تاکش نبود
یک شرر در تودۀ خاکش نبود
تا ز صحرائی رسیدش محشری
آنکه داد او را حیات دیگری
این چنین حشر از عنایات خداست
پارس باقی رومة‌الکبری کجاست؟
آنکه رفت از پیکر او جان پاک
بی قیامت بر نمی‌آید ز خاک
مرد صحرائی به ایران جان دمید
باز سوی ریگزار خود رمید
کهنه را از لوح ما بسترد و رفت
برگ و ساز عصر نو آورد و رفت
آه، احسان عرب نشناختند
ز آتش افرنگیان بگداختند

در «اسرار خودی» دربارۀ انتخاب زبان فارسی به‌منظور بیان

احساسات و عواطف روحانی خود و ایران و شهرهای آن سروده است.

شاعری زین مثنوی مقصود نیست
بت پرستی بت‌گری مقصود نیست
هندیم از پارسی بیگانه‌ام
ماه نو باشم تهی پیمانه‌ام
حسن انداز بیان از من مجو
خوانسار و اصفهان از من مجو
گرچه هندی در عذوبت شکر است
طرز گفتار دری شیرین‌تر است
فکر من از جلوه‌اش مسحور گشت
خامهٔ من شاخ نخل طور گشت
پارسی از رفعت اندیشه ام
در خورد با فکرت اندیشه‌ام
خرده بر مینا مگیر ای هوشمند
دل به ذوق خردهٔ مینا ببند

عشق و علاقهٔ علامه محمد اقبال نسبت به‌ایران و آثار مربوط به‌ایران به‌حدی زیاد است که با وجود کوه با عظمت هیمالیا که در اقلیم هند سر برافراشته هنگامی‌که می‌خواهد در اشعار خود از کوهی به‌بزرگی و سرسختی نام ببرد به‌کوه الوند توجه می‌کند. برای نمونه:

زمین به‌پشت خود الوند و بیستون دارد
غبارماست‌که بردوش اوگران بوده است

البته در اشعار فارسی خود پنج‌بار از سلسله جبال الوند و بیستون یاد کرده است. همچنین دربارهٔ شهرهای ایران و حکایت

فرهاد و عشرت خسروپرویز در «می باقی» گوید:

دلیـل منزل شوقم بـه دامنم آویز
شرر زآتش نابم به‌خاك خویش‌آمیز
عروس لاله برون‌آمد از سراچهٔ ناز
بیاکه‌جان‌توسوزم زحرف شوق‌انگیز
به‌هرزمانه به‌اسلوب تازه می‌گویند
حکایت غم فرهاد و عشرت پرویز
اگرچه زادهٔ‌هندم فروغ‌چشم من‌است
ز خاك پاك بخارا و کابل و تبریز

* * *

مرا بنگرکه درهندوستان دیگر نمی‌بینی
برهمن‌زاده‌ئی‌رمزآشنای روم‌وتبریزاست

به‌تلمیح با استفاده از اصطلاحات موسیقی ایران گوید:

ره عراق و خراسان زن ای مقام شناس
به بزم اعجمیان تازه کن غزل خوانی

تهران ، ژنو مشرق زمین

اقبال دراشعار خود به‌زبان اردو ازایرانیان وبزرگان فرهنگ ایران زیاد نام برده‌است[1]. توجه ویژهٔ او به‌ایران وپایتخت ایران یعنی تهران را درپیام «جمعیت اقوام مشرق» وی که به‌زبان اردو سروده شده است به‌خوبی می‌توان درك کرد. زیرا او دراین‌قطعه شعرخود می‌گوید: روزگاری که تهران ژنو مشرق شود سرنوشت کرهٔ زمین دگرگون خواهد شد[2]. و آن قطعه چنین است:

پانی بهی مسخر هی ، هوا بهی هی مسخر
کیا هو جو نگاه فلك پیر بدل جائی!

دیکها هی ملوکیت افرنگ نی جو خواب
ممکن هی‌که اس‌خواب‌کی تعبیر بدل جائی!

تهران هو گر عالم مشرق کاجینوا
شاید کرهٔ ارض کی تقدیر بدل جائی!

۱ـ دراین باره رجوع شود به‌کلیات اقبال به‌زبان اردو شیخ غلام‌علی ایندط سنز پبلشبرز چاپ لاهور.

۲ـ کلیات اردو ضرب کلیم، صفحهٔ ۶۰۹.

ترجمه اشعار اردوی اقبال به فارسی چنین است:

کرد افرنگی مسخر آب را هم باد را
لیك باشد گردش چشم فلك بی‌اعتبار
خواب استعمار خود دیده است چشم باختر
لیك خواهد بود تعبیرش خلاف انتظار
گر شود تهران جینوا از برای اهل شرق
بو که تغییری کند تقدیر شوم روزگار

جمعیتِ اقوامِ مشرق

پانی بھی مسخّر ہے، ہوا بھی ہے مسخّر
کیا ہو جو نگاہِ فلکِ پیر بدل جائے!
دیکھا ہے ملوکیتِ افرنگ نے جو خواب
ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے!
طہران ہو گر عالمِ مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے!

۳ـ ترجمه فارسی کتاب (ضرب کلیم) اقبال ترجمه از دکتر خواجه عبدالحمید. عرفانی آکادمی اقبال لاهور صفحهٔ ۱۴۱.

زرتشت

محمد اقبال لاهوری دربارهٔ زرتشت شاعر و فیلسوف و پیغمبر ایران باستـان چنین نوشته است: «در تاریخ اندیشهٔ آریاییـان، نخستین پایگاه از آن زرتشت، حکیم ایران باستان است. هنگامی که در دشتهای آسیـای میانه سرودهای ودایی پرداخته می‌شدند، آریاییان ایران که از گشت و گذار دائم به‌تنگ آمده بودند، بـه زندگی سکونی تن دردادند و آغـاز کشاورزی کردند. ولی نظام زندگی فلاحتی به‌ویژه استقرار اصل مالکیت، آنان را مورد نفرت سایر اقوام آریایی که هنوز خانه به‌دوشی آغازین را ترک نگفته بودند و گاه به‌گاه به‌تاراج خان و مان خویشاوندان متمدن خود دست می‌زدند، قرار داد. تعارضی که میان زندگی سکونی و خانه به‌دوشی وجود داشت ، آریاییان ایرانی و غیر ایرانی را به‌ستیزه برانگیخت. نخستین جلوهٔ این ستیزه تقسیم خدایان آریایی به‌دو بخش: دواها و اهوراها بود. هریك از دوشاخهٔ آریایی بخشی از خدایان را به‌خود منحصر کرد و بخش دیگر را به‌کنار زد. بدین

ترتیب جدایی آریاییان آغاز شد و رفته رفته به‌استقلال آریاییان ایرانی و ظهور نظام دینی زرتشت، پیغمبر بزرگی که در عصر سولون و تالس می‌زیست انجامید. درپرتو ناچیز خاورشناسی کنونی ، ایرانیان باستان را می‌بینیم که به‌هنگام ظهور زرتشت به‌دوجناح بخش‌شده‌اند: پیروان نیروهای خوب خودی، وهواداران نیروی بد بیگانه. زرتشت نیز پا در میان این پیکار می‌نهد و با شور اخلاقی خود ، پرستش دیوان بیگانه را منسوخ می‌کند و شعائر دشوار کاهنان مغ را از رواج می‌اندازد.

زرتشت درآیینهٔ تمام‌نمای هستی، قانون وکشاکش دید و بنای فلسفی نظام خود را بر این دو بنیاد برآورد. مسئله‌ای که او را مشغول داشت، آشتی دادن بدی‌بانیکی جاویدان خدابود. پیشینیان ارواح نیك متعدد می‌پرستیدند . زرتشت آن ارواح را یگانگی بخشید و آن یگانه را «اهورا مزدا» خواند. برهمین سیاق همهٔ ارواح بد را یگانه شمرد و «دروج ـ اهریمن» نامید. بنابراین زرتشت به‌دو بن یا بنیاد رسید، ولی چنانکه هاگ نوشته است، دو بن هستی‌را دونیرو یا دوفعالیت مستقل ندانست، بلکه بهره‌ها یا وجود دوگانهٔ یك وجود اولی انگاشت. از این‌جاست که در نظر هاگ پیغمبر ایران باستان از جهت دینی یکتا پرست است و از حیث فلسفی دوگرای[1].

دوگرائی فلسفی و یکتاپرستی زرتشت شاید آشتی‌پذیر باشند و شاید نباشند. اما این نکته بی‌چون‌وچراست‌که زرتشت توانست دربارهٔ ذات نهائی هستی رأی فلسفی ژرفی به‌میان‌گذارد وظاهراً در فلسفه‌های دوره‌های بعد رخنه‌کند. فلسفهٔ باستان یونان از

۱ـ سیر فلسفه در ایران، صفحهٔ ۱۹ـ۱۷.

رأی او بهره برد[۲] و گنوستیک‌های عارف‌مشرب مسیحی از نفوذ او برکنار نماندند، وحتی این‌نفوذ را به‌برخی از نظام‌های‌فلسفی مغرب‌زمین رسانیدند.

زرتشت به‌عنوان یك حکیم درخور حرمت عظیم است. زیرا نه تنها با روحی فلسفی به‌کثرت جهان عینی نگریست، بلکه کوشید که ثنویت را در وحدتی والاتر فرو نشاند.

زرتشت همانند کفش‌دور عارف مسلك آلمانی[۳] که قرن‌ها پس از او زیست پی‌برد که هیچ‌گاه نمی‌توان تشتت طبیعت را تبیین کرد مگر آن‌که نیروی نفی‌انگیز و اختلاف افکن به‌ذات خدا نسبت داد. اما جانشینان بلافصل‌اوارزش عمیق‌آموزش استادرا به‌درستی درنیافتند، و دیرزمانی‌گذشت تا زمینه‌ای مناسب فراهم‌آمد ورأی زرتشت با معنویتی بیشتر در برخی از جریان‌هـای فکری ایران منعکس شد.

زرتشت در عرصهٔ جهان‌شناسی نیز به‌اقتضای دوگرائی خود، واقعیت‌را سراسر به‌دوپاره بخش‌کرد: هستی یا مجموع‌آفریده‌های خوب که از تکاپوی اخلاق روح نیك‌خواه پدید می‌آید ، و نیستی یا مجموع آفریده‌هـای بد که از روح بدپسند مـی‌زاید. ستیزه اساسی ارواح دوگانه همهٔ نیروهای جهان را دستخوش تضاد و تصادم می‌کند و طبیعت را صحنهٔ پیکار دائـم نیروهای‌خیروشر می‌گرداند. اما بین ارواح دوگانه و آفریده های آنها هیچ‌گونه میانجی وجود ندارد.

اشیا به‌خودی خود خوب یـا بد نیستند، خوبی یا بدی هرچیز

۲ــ ابی محمدعلی حزم: کتاب‌الفضل فی‌الملل والاهواء والنحل، جلد دوم، قاهره، چاپ اول، صفحهٔ ۳۴.

۳ــ اشاره است به‌عارف آلمانی قرن هفدهم میلادی یاکوب‌بومه.

بسته به‌منشأ آنست.

به‌این ترتیب زرتشت در بارهٔ آفرینش نظری مستقل آورد و این نظر با آن‌که به‌نظر افلاطون و نظر شوپن هوئر می‌ماند، از آنها ممتاز است. از لحاظ این‌دو، بین حقیقت‌های‌حسی وحقیقت اصیل، میانجی‌هایی برقرارند: جهان بود به‌وسیلهٔ مثل، که در نظام افلاطونی اموری غیر زمانی و در نظام شوپن هوئر اموری زمانی هستند به جهان نمود پیوند می‌خورد. از دیدهٔ زرتشت وجود تنها در دو مقوله می‌گنجد و تاریخ جهان شامل کشاکش بالندهٔ نیروهائی است که از این دو مقوله سرچشمه می‌گیرند. انسان مانند موجودات دیگر در این کشاکش شرکت دارد. ولی موظف است که جانب روشنایی گیرد، زیرا روشنایی بر حق است و سرانجام روح تاریکی را فرو پوشاند ونابودگرداند. بدین‌شیوه فلسفهٔ عمومی پیام‌آور ایرانی مانند فلسفهٔ عمومی افلاطون (یا فلسفهٔ عمومی افلاطون مانند فلسفهٔ عمومی زرتشت) به‌فلسفهٔ اخلاق کشانیده می‌شود.

فلسفهٔ اخلاق زرتشت بیش از دیگر شاخه‌های فکری او و از تأثیری که محیط اجتماعی در او نهاده است حکایت می‌کند.

رأی زرتشت دربارهٔ سرنوشت انسانی بسیار ساده بود. زرتشت برخلاف مهرآیینان که بعداً فرا آمدند و نهاد انسانی را بهره‌ای از وجود خدا شمردند، آن‌را مخلوق‌خدا انگاشت. نهاد را آغازی زمانی است، اما اگر در پهنهٔ زمینی تکاپوی خود با شر بجنگد، برزندگی همیشگی دست خواهد یافت. نهاد در دوراهی عمل: نیکوکاری و بدکاری قدرت اختیار دارد[۴].

۴ــ سیر فلسفه در ایران، صفحهٔ ۲۳ــ۲۲.

زرتشت از دیدگاه شعری اقبال

همانطور که نوشته شد علامه محمد اقبال لاهوری در آثار خود از زرتشت شاعر و فیلسوف وپیامبر باستانی‌ایران به‌نام نمایندهٔ روشنائی و مبارز سرسخت در مقابله با اهریمن یاد کرده است. در «جاوید نامه» زیر عنوان «طاسین زرتشت و آزمایش کردن اهریمن زرتشت را» از قول اهریمن خطاب به‌زرتشت چنین‌سروده است :

از تو مخلوقات من نالان چو نی
از تو ما را فرودین مانند دی
در جهان خوار و زبونم کرده‌ئی
نقش خود رنگین ز خونم کرده‌ئی
زنده حق از جلوهٔ سینای تست
مرگ من اندر ید بیضای تست

* * *

تکیه بر میثاق یزدان ابلهی است
بر مرادش راه رفتن گمرهی است
زهرها در بادهٔ گلفام اوست
اره و کرم و صلیب[1] انعام اوست
جز دعاها نوح تدبیری نداشت
حرف آن بیچاره تأثیری نداشت
شهر را بگذار و در غاری نشین
هم به‌خیل نوریان صحبت گزین
از نگاهی کیمیا کن خاک را
از مناجاتی بسوز افلاک را
در کهستان چون کلیم آواره شو
نیم سوز آتش نظاره شو
لیکن از پیغمبری باید گذشت
از چنین ملاگری باید گذشت
کس میان ناکسان ناکس شود
فطرتش گر شعله باشد خس شود
تا نبوت از ولایت کمتر است
عشق را پیغمبری درد سر است
خیز و در کاشانهٔ وحدت نشین
ترک جلوت گوی و در خلوت نشین

۱ــ اره و کرم و صلیب اشاره‌ای به‌داستان زندگی پیغمبران است.

سپس از قول زرتشت گوید:

نور، دریای است ظلمت ساحلش
هم چو من سیلی نزاد اندر دلش
اندرونم موجهای بی قرار
سیل را جز غارت ساحل چه کار؟
نقش بیرنگی که او را کس ندید
جز به خون اهرمن نتوان کشید
خویشتن را وانمودن زندگی است
ضرب خود را آزمودن زندگی است

* * *

از بلاها پخته‌تر گردد خودی
تا خدا را پرده در گردد خودی
مرد حق‌بین جز به‌حق خود را ندید
لا اله می‌گفت و در خون می‌تپید
عشق را در خون تپیدن آبروست
اره و چوب و رسن عیدین اوست
در ره حق هرچه پیش آید نکوست
مرحبا نا مهربانی‌های دوست
جلوهٔ حق چشم من تنها نخواست
حسن را بی انجمن دیدن خطاست
چیست خلوت؟ دردوسوز وآرزوست
انجمن دیداست وخلوت جستجوست
عشق در خلوت کلیم‌اللهی است
چون به‌جلوت می‌خرامد شاهی‌است

خلوت و جلوت کمال سوز و ساز
هر دو حالات و مقامات نیاز
چیست آن؟ بگذشتن از دیروکنشت
چیست این؟ تنها نه‌رفتن در بهشت
گرچه اندر خلوت و جلوت خداست
خلوت آغاز است و جلوت انتهاست
گفته‌ئی پیغمبری درد سر است
عشق چون کامل شود آدم گراست
راه حق باکاروان رفتن خوش است
همچوجان‌اندرجهان‌رفتن‌خوش‌است

مانی

اقبال دربارهٔ مانی بدعت‌گذار و متفکر ایرانی زیسته در قرن سوم میلادی می‌نویسد:

پس از زرتشت که برای گشودن مسئلهٔ تشتت هستی تدبیری اندیشیده بود مجادله‌ای‌دینی یا بلکه فلسفی‌درگرفت و به‌گسیختگی دینی زرتشتی انجامید...

مانی نیمه ایرانی[1] که مسیحیان بعدی او را «بنیادگذار امت بی‌خدا» نام نهادند در همین راه خرامید.

مانی باآن‌مسیحیانی‌که مزدیسنا را بی‌شاخ و برگ می‌خواستند، موافقت داشت و با دیدی‌کاملا مادی به مسئلهٔ تکثر هستی‌نگریست.

پدر او که اصلا ایرانی بود، از همدان به‌بابل‌کوچید، و مانی در سال ۲۱۵ و ۲۱۶ مسیحی یعنی زمانی که مبلغان بودایی برای

۱ــ این‌نظریه درست نیست دراین‌مورد رجوع شود به‌کتاب: «بحثی دربارهٔ زندگانی مانی و پیام او» تألیف شادروان مهندس ناصح ناطق، از انتشارات امیرکبیر، چاپ سال ۱۳۵۷ خورشیدی

ترویج آیین خود در سرزمین زرتشت آغاز کار کرده بودند، زاده شد.

مانی نظامی التقاطی آورد، مفهوم «فلاح» را ازمسیحیت گرفت و بی‌باکانه گسترش داد و به‌شیوه‌ای منطقی رسانیدکه جهان ذاتاً بد است.

پس نظام دینی مانی زمینهٔ زهد و ریاضت گردید و از این رو به‌زودی به‌صورت نیروئی مؤثردرآمد و دراندیشهٔ اقوام‌گوناگون نفوذ کرد: از یک سو در مسیحیت شرقی و غربی راه یافت، و از سوی دیگر در سیر فلسفهٔ ایران آثاری به‌جا نهاد.

مانی به‌قول اردمان، این «گنوستیک شرک‌آفرین» به مانی می‌آموزد که همهٔ چیز ها از آمیزش دو اصل جاویدان: نور و ظلمت از یکدیگر جدا و مستقل‌اند. اصل نور متضمن ده مفهوم است: حلم، معرفت، فهم، علم خفی، بینش، عشق، ایقان، ایمان، نیکخواهی و خرد.

بر همین شیوه ، اصل ظلمت پنج مفهوم جاویدان را در بر می‌گیرد: میغ، دود، حریق، سموم و تیرگی.

مانی علاوه بر این دو اصل آغازین ، آسمان و زمین را نیز جاودانی می‌شناسد و فهم و علم خفی و بینش و نسیم و هوا وآب و روشنی و آتش را به‌آن دو نسبت می‌دهد. ظلمت که به‌منزلهٔ اصل مادینهٔ هستی‌است، پناهگاه عناصر شر است.

این عناصر به مرور زمان تمرکز می‌یابند و موجد شیطان زشت پیکر می‌شوند. شیطان زشت‌پیکرکه نخستین پروردهٔ زهدان آتشین ظلمت است، منشأ فعالیت عالم به‌شمار می‌رود از آن لحظه که پدید می‌آید ، به خطهٔ پادشاه نور یورش می‌برد . پادشاه نور به‌قصد آنکه بلاگردانی بیابد، انسان نخستین را می‌آفریند. پس ستیزهٔ وخیم میان شیطان و انسان نخستین درمی‌گیرد و به‌شکست

کامل انسان می‌انجامد. بر اثر آن شیطان پنج عنصر ظلمت را با پنج عنصر نوری می‌آمیزد. آنگاه پادشاه نور بدین امیدکه عناصر نور را از بند زندان ظلمت برهـانند، برخی از فرشتگان خود را می‌فرماید که با آن عناصر آمیخته ، این جهان را بسازند. چون یورش ظلمت عناصر نور را با عناصر ظلمانی آمیخته وآلوده‌کرده است، خطهٔ نور نیازمند رهایش یا فلاح است، و در این‌جاست که جهان شناسی مانی بـه مفهوم فلاح مسیحی می گراید، چنـانکه جهان شناسی‌هگل ازمفهوم تثلیث مسیحی مایه می گیرد. اما فلاح مانوی وابستهٔ دنیای جسمانی ومستلزم قطع نسل‌است. تولید مثل دورهٔ اسارت نور را استمرار می‌بخشد، و این به‌زیان نور است. درپرتو فلاحی اینگونه، ذرات محبوس نور نرمك‌نرمك از ژرفنای پیرامون زمین که خانهٔ ظلمت است، می‌رهند و فراسوی خورشید و مـاه می‌شتابند و سپس به‌پایمردی فرشتگان به خطهٔ نور ، بـه جاودان‌خانهٔ پادشاه بهشت، به‌آستانهٔ «پیدوزرگی» (پدر عظمت) فرا می‌رسند.

چنین بود جهان شناسی وهم آمیز مانوی.

مانی برای تبیین هستی عینی از پنداشت زرتشت که متضمن دو روح خلاق است ، روی گردانید و با نظری مادی به‌این مسئله نگریست. و برآن شد که جهان نمود زادهٔ آمیزش دو اصل مستقل جاویدان است. و یکی از این دو اصل یعنی اصل ظلمت نه تنها بخشی‌از مایهٔ عالم است، بلکه منشأ فعالیت نیز هست ـ فعالیتی خمود که چون لحظهٔ مساعد فرا رسد، با شور و شر انگیزد.

به‌این ترتیب میان جهان شناسی مـانی و جهان شناسی حکیم بزرگ هندی ، کاپیلا شباهتی غریب هست. کاپیلا آفرینش جهان را به‌سه عامل نسبت می‌دهد: «سات وا» یا نیکی و «تامـاس» یا تاریکی و «راجاس» یا شور و جنبش. از دیدگاه او ، هنگامی که

تعادل یا «پراکری‌تی» زدوده شد، این سه به یکدیگر آمیختند و طبیعت را زادند.

حکیمان دیگر هم در تبیین مسئلهٔ تشتت هستی نظر داده‌اند. مثلا ودان‌تاگرایان هند با مفهوم مرموز «مایا» تکثر وجود را تبیین کردند، قرن‌ها بعد، لایب‌نیتس آلمانی نظریهٔ «اتحاد آحاد تمیزناپذیر» را کلید این مسئله قرار داد.

تبیین مانی از تکثر با آن‌که کودکانه می‌نماید، در سیر تاریخی انگارهای فلسفی برای خود مقامی دارد. شاید ارزش فلسفی آن ناچیز باشد، اما یك نکته مسلم است و آن اینست: مانی نخستین حکیمی است‌که جهان‌را معلول فعالیت شیطان و اساساً بد دانست. به‌نظر من، نظامی که ترك دنیا را هدف زندگی شمارد جز این نمی‌تواند بود. عصر ما نیز از این اندیشه بیگانه نیست، شوپن هوئرچنین می‌اندیشد، ولی برخلاف‌مانی، اصل‌تعین‌یاتفرد یابه‌قول خود، «گرایش معصیت‌آمیز ارادهٔ معطوف به‌زندگی» را مستقل نمی‌گیرد بلکه جزء لاینفك (ارادهٔ اولی) می‌انگارد[۲].

۲ـ سیر فلسفه در ایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۲۸ـ۲۴.

مزدك

اقبـال در آثار نثر و نظم خود از مزدك مردم‌گرای مشهـور ایرانی زیسته در قرن پنجم و ششم میلادی نـام برده و پیرامون مساوات طلبی وی قلم‌فرسائی نموده است.

درکتاب سیرفلسفه درایران می‌نویسد: اکنون نگاهی به‌مزدك مردم‌گرای نـام‌بردار ایران باستـان می‌افکنیم : این پیغمبـر ، مردم‌گرای کهن کـه در عصر انوشیـروان ساسانی (سدهٔ ششم مسیحی) می‌زیست ، در برابر یك گرایی زروانیـان عصر خود واکنشی کرد و نظری دو گرایی آورد. مانند مانی برآن شد که گوناگونی اشیـاء معلول آمیزش دو اصل مستقل جاویدان است. یکی از این دو اصل «روشنائی» و دیگری «تاریکی» نـام گرفته است. مزدك برخلاف پیشینیان، باور داشت‌که آمیزش یا جدایی نهایی‌این دو به‌امر واختیار مقرون نیست، بلکه محصول تصادف است. خدا، در نظام فکری مزدك از احسـاس برخوردار است و در حضور سرمدی خود چهار نیروی اصلی دارد: تمیز و حافظه و فهم و سرور. نیروهای چهارگانه در چهار تن متجلی می‌شوند و

این چهار تن به‌یاری چهار تن دیگر، به جهان‌داری می‌پردازند. خصائص موجودات که باعث جدایی آنها از یکدیگر می‌شوند، زادهٔ نسبت‌آمیزش نیروهای چهارگانه‌اند. ممتازترین جنبهٔ تعالیم مزدك مردم گرایی اوست، و بی‌گمان گرایش مانویان به جهان میهنی در این مردم‌گرایی مؤثر بوده است. مزدك می‌گفت‌که همهٔ افراد انسان‌برابرند، ولی‌دیوان بدخواه‌که می‌خواهند جهان‌خدایی را صحنهٔ رنج بی‌پایان‌گردانند، با جعل مفهوم مالکیت انفرادی، مردم را به نامردمی می‌کشانند. باآنکه به‌اعتقاد پیروان مزدك، آتش مقدس به‌سخن درآمد و صحت رسالت مزدك را گواهی داد، موبدان زرتشتی که مخصوصاً جنبهٔ اجتماعی آیین او را خوش نداشتند، او و پیروان فراوانش را کشتند[1].

۱ـ سیر فلسفه در ایران، صفحهٔ ۲۹ـ۲۸.

مزدك در آثار منظوم اقبال

اقبال درآثارمنظوم خود نیز به‌مزدك مردم‌گرای مشهور ایران اشاره‌هایی دارد...

در کتاب «نقش فرنگ» خود دربارهٔ مزدك سروده است:

دانـهٔ ایران زکشت زار قیصر بردمید
مرگ‌نومی‌رقصد اندرقصر سلطان‌وامیر
مدتی در آتش نمرود مـی‌سوزد خلیل
تا تهی‌گردد حریمش از خداوندان پیر
دور پرویزی‌گذشت ای‌کشتهٔ پرویزخیز
نعمت گمگشتهٔ خود را ز خسرو بازگیر

در «جاویدنامه» ازقول ابوجهل دربارهٔ تبلیغ مساوات اجتماعی در عربستان و ظهور اسلام توسط حضرت محمد(ص) گوید:

این مساوات این مواخات اعجمی است
خوب مـی‌دانم که سلمـان مزدکی است
ابن عبـدالله فـریبش خورده است
رستخیـزی بـر عـرب آورده است

سلمان فارسی

علامه محمد اقبال لاهوری از سلمان فارسی یار دیرین پیغمبر اسلام حضرت محمد (ص) در آثار خود بسیار نام برده است.
در «اسرار خودی» آورده است:

ای چو جـان اندر وجود عـالمی
جان مـا باشی و از مـا می‌رمی
نغمه از فیض تو در عود حیات
موت در راه تو محسود حیـات
بـاز تسکین دل نـاشـاد شـو
بـاز اندر سینه هـا آباد شـو
باز از مـا خواه ننگ و نـام را
پخته تر کن عاشقان خـام را
از مقدر شکوه هـا داریم مـا
نرخ تو بـالا و نا داریم مـا
از تهیدستان رخ زیبـا مپوش
عشق سلمان و بلال ارزان فروش

چشم بی‌خواب و دل بی‌تاب ده
باز مـا را فطرت سیمـاب ده

در «خلاصهٔ مثنوی» می‌گوید:

فارغ از باب و ام و اعمام باش
همچو سلمـان زادهٔ اسلام باش

در «بندگی‌نامه» سروده است:

عشق را آئین سلمـانی نمـاند
خاك ایران ماند و ایرانی نماند
سوز و ساز زندگی رفت ازگلش
آن کهن آتش فسرد اندر دلش

در «پیام مشرق» آورده است:

آن مسلمانـان که میری کرده‌اند
در شهنشـاهی فقیری کرده‌اند
در امـارت فقر را افزوده اند
مثل سلمـان در مدائن بوده‌اند

بدیهی‌است در اینجا اشاره به‌حکومت سلمان فارسی در شهر مدائن، بعد از تسخیر ایران در قرن هفتم میلادی است.

در «جـاویدنامه» زیر عنوان «طاسین محمد» و «نوحـهٔ روح ابوجهل در حرم کعبه» گفته است:

سینهٔ مـا از محمـد داغ داغ
از دم او کعبـه را گل شد چراغ
از هـلاك قیصر و کسری سرود
نوجوانـان را ز دست مـا ربود

ساحر و اندر کلامش ساحری‌است
این دوحرف لا اله خودکافری است
تـا بساط دین آبـا در نورد
بـا خداوندان مـا کرد آنچه کرد
پاش پاش از ضربتش لات و منات
انتقام از وی بگیر ای کائنات
دل به‌غایب بست‌و ازحاضر گسست
نقش حاضر را فسون او شکست
دیده بر غایب فرو بستن خطاست
آنچـه اندر دیده می‌نـاید کجاست
پیش غایب سجده بردن‌کوری است
دین‌نو کوراست وکوری دوری‌است
خم شدن پیش خدای بی جهات
بنده را ذوقی نبخشد این صلوت

* * *

مـذهب او قـاطع ملك و نسب
از قریش و منکر از فضل عرب
در نگاه او یکی بالا و پست
با غلام خویش بریك خوان نشست
احمـران بـا اسـودان آمیختنـد
آبـروی دودمـانـی ریختنـد
این‌مساوات این‌مواخات اعجمی‌است
خوب می‌دانم‌که سلمان مزدکی‌است
ابن عبـدالله فریبش خورده است
رستخیزی بر عـرب آورده است

در «جاویدنامه» زیرعنوان «ندای جمال» گوید:

زندگانی نیست تکرار نفس
اصل او از حی و قیوم است و بس
قرب جان با آنکه گفت انی قریب
از حیات جاودان بردن نصیب
فرد از توحید لاهوتی شود
ملت از توحید جبروتی شود
بایزید و شبلی و بوذر از اوست
امتان را طغرل و سنجر از اوست
بی تجلی نیست آدم را ثبات
جلوهٔ ما فرد و ملت را حیات
هردو از توحید می‌گیرد کمال
زندگی این را جلال آن را جمال
این سلیمانی‌است آن سلمانی است
آن سراپا فقر و این سلطانی است

سرانجام در «ارمغان حجاز» آورده است:

مسلمانی که در بند فرنگ است
دلش در دست او آسان نیابد
ز سیمائی که سودم بر در غیر
سجودی بوذر و سلمان نیابد

تحول فکری و فلسفی در ایران بعد از اسلام

علامه اقبال در بارهٔ تحول فکری و فلسفی ایرانیان در قرنهای نخستین اسلامی چنین اظهار نظر کرده است:

با غلبهٔ عرب بر ایران دورهٔ جدیدی در تاریخ فلسفهٔ ایران آغاز شد. فرزندان جنگاور ریگزارهای عربستان درجنگ نهاوند با شمشیر خود استقلال سیاسی ایران‌کهن را از میان بردند، ولی توان آن نیافتند که آزادی فکری ایرانیان نو مسلمان را یك سره فرونشانند.

پس ازپیروزی عرب، انقلابی سیاسی در ایران درگرفت و در جریان آن فرهنگهای آریایی و سامی در یکدیگر رخنه کردند، ایرانیان با آنکه به‌ظاهر زندگی خود رنگی سامی دادند، چنانکه یونانیان نیز به‌نوبهٔ خود در تغییر مسیحیت که دین سامی دیگری بود، همت گماردند. در هر مورد نتیجهٔ یگانه‌ای به‌دست آمد: یونانیان و ایرانیان به‌قصد تلطیف قانونی مطلق که از خارج بر فرد تحمیل شده بود، در تفسیر و تعدیل مسیحیت و اسلام کوشیدند وبه‌بیان دیگری عامل بیگانهٔ بیرونی‌را به‌صورت عاملی

خودی و درونی درآوردند.

در ایران تحول اسلام با بررسی فلسفهٔ یونانی آغاز شد. عاملی چند و مخصوصاً فلسفهٔ یونانی فکر اصیل ایرانی را از سیر خود باز داشتند وسبب گردیدند که متفکران ایرانی از گرایش عینی پیش از اسلام سخت برهند و گرایشی ذهنی یابند. به نظر من در پرتو این نفوذ بیگانه بود که دراواخر سدهٔ دوم هجری یك‌گرایی نارسای کهن احیاء شد. وجهه‌ای معنوی‌تر یافت و ثنویت نور و ظلمت دیرین را به‌صورتی روحانی پیش کشید. به‌بیان دیگر، فکر لطیف ایرانی به‌یاری فلسفهٔ یونانی به‌خود آمد، از آن نیرو گرفت و سپس آن را در خود مستهلك‌کرد. بدین مناسبت رواست که نظام های فلسفی نو افلاطونیان ایران را (با آنکه اهمیت چندانی در تاریخ فکراصیل ایرانی ندارند) به‌اجمال مورد توجه قرار دهیم.

باید به‌یادآوردکه دانش‌یونانی‌ازراه حران وسوریه به‌مسلمین خاوری رسید. سوریان بازپسین وجوه فکری یونانی یعنی فلسفهٔ نوافلاطونی را فراگرفتند وبه‌مسلمین انتقال دادند. ولی مسلمین این نظام را از آن ارسطو پنداشتند و برسر آن مجادله‌ها کردند. بسی شگفت است که اعراب و نیز ایرانیان مسلمانی‌که دیرزمانی به‌افکارمنسوب به‌ارسطو وافلاطونیان پرداختند وهرگزندانستند که برای درك فلسفهٔ افلاطون و ارسطو، دانستن زبان یونانی ضرور تام دارد. چندان غافل بودند که ترجمهٔ فشرده‌ای از «تاسوعات» پلوتینوس را به‌نام «الهیات ارسطو» پذیرفتند. از این‌رو قرنها بر آنان گذشت تا به‌تصور روشنی دربارهٔ افکار آن دو استاد بزرگ رسیدند.

اساساً نمی‌توان مطمئن بود که مسلمانان فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را درست دریافته باشند. آنچه در این مورد می‌توان

گفت اینست که ابن سینا آگاه‌تر و نیز مبتکرتر از فارابی و ابن مسکویه بود و ابن رشد با آنکه درست فلسفهٔ ارسطورا درنیافت، بیش از اسلاف خود به ارسطو نزدیك شد.

سزاوار نیست که حکیمان اسلامی را مقلد فیلسوفان یونان شماریم، تاریخ تعقل حکیمان اسلامی ایران‌گویای کوشش خستگی ناپذیری است که اینان برای گشودن راه دشوار خود مبذول داشته‌اند.

مترجمان فلسفهٔ یونانی براثر بی‌دقتی، تودهٔ عظیمی ازاباطیل گرد آورده و با این اباطیل راه شناخت فلسفهٔ یونانی را بر حکیمان اسلامی سدکرده بودند. ازاین‌رو حکیمان به‌حکم‌ضرورت فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را باز اندیشی و باز سازی کردند. از این‌جاست که هیچ یك از شروح آنان بر افکار یونانی شرح توضیحی نیست، بلکه شرح انتقادی یا ابتکاری است. بی‌گمان همین وضع باعث شد که حکیمان ایرانی از برآراستن نظام‌های مستقل فکری بازمانند و ذهن نازك‌اندیش ایشان اسیر لاطائلات مزاحم‌گران جان شود و براثرآن، سره با ناسره درآمیزد[۱].

۱ـ سیر فلسفه در ایران، صفحهٔ ۳۳ـ۳۱.

منشأ تصوف ایرانی از دیدگاه اقبال

اقبال دربارهٔ منشأ تصوف ایرانی و زمینه‌های آن می‌نویسد:

درمیان‌خاورشناسان معاصرتوجه به‌تسلسل‌حوادث یا جستجوی زمینه و منشأ امور، رسمی رایج شده است. بی‌گمان این رسم ارزش تاریخی بسیار دارد. ولی البته نباید از این اصل اساسی غفلت ورزید که ذهن انسانی از فردیتی مستقل برخوردار است و چه بسا در یك محیط اجتماعی به‌حقایقی می‌رسد که قبلا در محیط‌های دیگر به وسیلهٔ کسان دیگر کشف شده‌اند. هیچ فکری مطلوب یك قوم واقع نمی‌شود، مگر آن‌گاه که به‌نحوی از انحاء وابستهٔ زندگی آن قوم باشد. عوامل خارجی گاهی می‌توانند روح یك قوم را از خواب غفلت بیدارکنند، ولی هرگز قدرت آن ندارند که آن روح را به‌وجود آورند.

در بارهٔ منشأ تصوف ایرانی بسیار سخن رفته است. تقریباً همهٔ پویندگان این عرصهٔ دلپذیر برای کشف راه‌هایی که احتمالا به تصوف می‌انجامند، سخت هوش گمارده‌اند. ولی عموماً ازیاد برده‌اند که در تاریخ تکامل عقلی یك قوم، معنی هرحادثه فقط در پرتو

شرایط فکری و سیاسی و اجتماعی آن حادثه بدرستی دریافت می‌شود، و اگر این شرایط در میان نباشند، اساساً ضرورت ظهور آن حادثه پیش نمی‌آید. «فون‌کره‌مر» و«دوزی» منشأ تصوف ایرانی را به ودان‌تای هندوان نسبت دادند. «مرکس» و «نیکلسن» تصوف ایران را از بطن فلسفهٔ نوافلاطونی بیرون کشیدند، و براون در موردی آن را واکنشی آریایی در برابر دین جامد سامیان دانست. به‌نظر من همهٔ این نظریات برمفهوم نادرستی از علیت تکیه‌دارند. قضایای علمی معمولا قضایائی علی هستند. و هر قضیه علی می‌رساند که کمیت معین «الف» علت یا موجد کمیت معین دیگری یعنی «ب» است. چنین قضایا با آن‌که بسیار سودمندند، به‌هیچ‌روی نباید ما را از شرایط بی‌شماری که در چگونگی هرحادثه تأثیر می‌گذارد، غافل گردانند. زیرا درآن صورت هرگونه پژوهشی دستخوش گزند خواهد شد. مثلا اگر بگوئیم که انحلال امپراطوری روم معلول هجومهای وحشیان بود، ازلحاظ تاریخی برخطاییم، چه این نظریه از عوامل گوناگونی‌که وحدت سیاسی روم را زدودند، غفلت ورزیده است. محققی‌که یورش‌های وحشیانه را تنها علت درهم شکستن روم می‌شمارد، از یاد می‌برد که روم می‌توانست با سلطهٔ فرهنگی خود، وحشیان یعنی علت سقوط خود را در خود مستهلك کند، و عملا هم تا حدودی چنین‌کرد. بنابراین قضاوتی اینگونه از لحاظ منطق ناموجه است.

برای تبیین تصوف باید براساس علیت صحیح، جامعه اسلامی‌را مورد بررسی قرار دهیم و مخصوصاً شرایط اجتماعی و سیاسی و فکری سده‌های دوم و سوم هجری را بکاویم. زیرا دراین سده‌ها بود که آرمان‌های صوفیانه پدید آمدند و به‌زودی توجیهی فلسفی یافتند. ذیلا مقدمات ظهور تصوف را برمی‌شماریم:

۱ــ چون به مطالعهٔ تاریخ ایران پردازیم، قرنهای دوم و سوم

هجری را عصر بی‌آرامی سیاسی می‌یابیم. درمیان سده دوم هجری، گذشته از انقلاب سیاسی سترکی که به اضمحلال دودمان اموی انجامید، وقایع بزرگی چون آزادکردن زندیقان وانقلابات مرتدان ایرانی از قبیل استاذسیس والمقنع، پیغمبر نقابدار خراسان که از خوش‌باوری مردم سود جستند و مانند لامه‌نه « Lamennais » در اروپای معاصر ، طرح‌های سیاسی خود را به رنگی دینی در آوردند، رخ نمودند. سپس در اواخر سدهٔ دوم پسران هارون (مأمون و امین) برای کسب تفوق سیاسی، به ستیزه‌ای خونین تن دردادند. آن‌گاه عصر طلائی ادبیات اسلامی فرا رسید، و طغیان دیرنده بابك مزدکی آرامش‌جامعه‌را زدود، نخستین‌سال‌های‌خلافت مأمون با رویداد اجتماعی دیگری که اهمیت سیاسی عظیم داشت، همراه بود، به‌این معنی که جنبش شعوبیان آغاز شد و با حکومت دودمان‌های مستقل ایرانی ـ طاهریان و صفاریان و سامانیان پیشرفت کرد.

چنین حوادثی طبایع پارسا را از عرصهٔ ستیزه مدام گریزان کردند و به زندگی پرآرامش معنوی کشانیدند. اینان درآغازکار به شیوه‌ای زاهدانه اندیشیدند، ولی رفته رفته زهد سامی ایشان به همه خدایی لطیفی‌که صبغه‌ای آریایی داشت، تبدیل شد و به موازات جریان استقلال‌ایران‌که به‌آرامی قوت می‌گرفت پیش‌رفت.

۲ـ فرقه معتزله با خردگرایی خود، تخم شك را در عالم اسلام افشاند. یکی‌ازنخستین تجلیات این شك دراشعار بشار برد، شکاك نابینای ایرانی به‌چشم می‌خورد. بشار به‌آتش جنبهٔ خدایی داد و شیوه‌های فکری غیرایرانی را به‌ریشخند گرفت. شك‌گرایی‌اسلامی با آن‌که از خردگرایی زاده شد، سرانجام اهل نظر به جست‌وجوی معرفتی‌که از منشائی برتر از عقل خیزد، برانگیخت و به برکت این جستجو بودکه درقرن پنجم هجری رسالهٔ قشیریه پدیدآمد، چنان

که در عصر ما نیز براثر نتایج منفی کتاب «نقد خرد ناب» کانت، کسانی مانند «یاکوبی» و «شلایرماخر» به‌کشف و شهود گراییدند و شاعر شکاك انگلیسی، «وردزورث» کوشید تا ازآن حالت مرموز «که مارا سراپا روح می‌گرداند و به‌درون زندگی اشیاء می‌کشاند» پرده برگیرد.

۳ـ پس‌از مرگ مأمون، مذاهب اسلامی ـ حنفی و شافعی و مالکی و مخصوصاً حنبلی کـه از دریچهٔ انسان‌انگاری بـه هستی می‌نگریست و بزرگ‌ترین دشمن استقلال فکری بود، بر توده‌ها سلطه یافتند. پس صاحب‌دلان در برابر این مذاهب، درصدد ایجاد آیینی دیگر برآمدند.

۴ـ ستیزه‌های دینی‌که به‌تشویق مأمون میان نمایندگان‌آیین‌های گوناگون و مخصوصاً آیین‌های معتزلی و اشعری درگرفتند، اذهان را از قیل و قال بحث وجدل روی‌گردان کردند و فراسوی حقایقی برتر انگیختند.

۵ـ در سایهٔ خردگرائی عصر عباسی غیرت دینی بتدریج تلطیف شد. همچنین افزایش سریع ثروت، محافل بالای جامعهٔ اسلامی را به آسان‌گیری اخلاقـی و بی‌قیدی دینی سوق داد. از این‌رو آیین لطیف‌تری لزوم یافت.

۶ـ مسیحیان عالم اسلام به تدریج مسلمانان را با آرمانهای خود آشناکردند. اصول مسیحیت ومخصوصاً زندگی‌عملی‌رهبانان مسیحی در قدیسان اسلامی تأثیرگذاشت وایشان را به‌زهدکاملی که به‌نظر من با روح اسلام منافات دارد کشانید. تصوف درچنین اوضاعی به‌وجود آمد، و بنابراین منشأ و تکامل مفاهیم صوفیانه را بـاید در این اوضاع جست. اگر این اوضاع و نیز یك‌گرایی دیرین ایرانیان را مورد توجه قرار دهیم ، داستان ظهور و رشد تصوف به خوبی روشن می‌شود . آیین نو افلاطونی نیز که سخت

به‌تصوف می‌ماند، در اوضاعی از این‌گونه پدید آمد.

در ایران نیز بر اثر نفوذ برخوردها و پیوندهـای فرهنگی، برخی‌کسان، آرام آرام در صدد بـازسازی اسلام برآمدند. پس به‌تدریج آرمان‌های مسیحیت وافکار گنوستیک‌های مسیحی‌را جذب کردند و بر تعالیم قرآن استوار ساختند. این سرخ گل ایرانی به هنگام خود برومند گردید و حتی سموم حمـلات ابن تیمیه هم طراوت آن‌را نزدود، حال‌آنکه امپراطوری روم، گل فلسفهٔ یونانی دربرابر دم مسیحیت یك‌سره پژمرد. این‌گل با سیل‌هجوم وحشیان ریشه‌کن شد، ولی آن سرخ‌گل حتی ازآشوب تاتاران‌گزندی ندید و همچنان تا زمان ما زنده ماند.

اگر تار و پود نظام تصوف را مورد تأمل قرار دهیم به‌تحولی که این‌نظام ازراه تفسیرمعتقدات‌اسلامی به‌وجودآورد پی‌می‌بریم.

می‌توان‌گفت‌که برروی‌هم‌آموزش اقوام سامی برای نیل‌به‌فلاح چنین بود: «ارادهٔ خود را دگرگون کن.» از این آموزش برمی‌آید که سامیان اراده را ذات انسان می‌دانستند، حال آنکه دیگران و ازآن جمله پیروان ودان‌تای هندی به‌ماآموخته‌اند که همهٔ رنج‌ها از تصورات نادرستی که ما نسبت به‌جهان داریم می‌زایند، و از این‌رو برای زدودن‌رنج‌ها باید فهم خودرا دگرگون‌کنیم. ازلحاظ ودان‌تا، ذات انسان فعالیت یا اراده نیست، بلکه همانا فهم‌است. اما از دیدگاه تصوف، حصول آرامش نه با دگرگونی فهم دست می‌دهد و نه با تحول اراده. دگرگونی فهم و تحولّ اراده خود در پرتو دگرگونی عواطف روی می‌نماید، و به‌راستی اراده و فهم، همانا وجوهی از ذات عاطفی انسانی‌اند. بنابراین پیام صوفی به‌انسان چنین بود: «همگان را دوست بدار، چون به‌دیگران نیکی کنی خود را از یاد ببر» در این باره جلال‌الدین بلخـی (مولوی) (به‌نقل از حالات بایزید بسطامی عارف بزرگ ایرانی‌زیسته در

قرن دوم و سوم هجری فرموده‌است:

بایزید انـدر سفر جستی بسی
تـا بیابد خضر وقت خود کسی
دید پیری با قدی همچون هلال
بود در وی فـر و گفتار رجـال
بایزید او را چو از اقطاب یافت
مسکنت بنمود و در خدمت شتافت
پیش او بنشست و می‌پرسید حال
یافتش درویش و هم صاحب عیال
گفت: عزم تو کجا؟ ای بایزید!
رخت غربت را کجا خواهی‌کشید؟
گفت: قصـد کعبه دارم از پگه
گفت: هین! باخود چه‌داری زادره؟
گفت : دارم از درم نقره دویست
نك ببسته سست برگوشه ردیست
گفت : طوفی کن به‌گردم هفت بار
وین نکوتر از طواف حج شمار
وان درم‌ها پیش من نه ، ای جواد
دان‌که حج‌کردی وحاصل شد مراد
عمره کردی ، عمر بـاقی یافتی
صاف گشتی بر صفا بشتـافتی
حق آن حقی که جانت دیده است
که مرا بر بیت خود بگزیده است
کعبه هرچندی که خانه بر اوست
خلقت من نیز خانه سر اوست

تا بگرد آن خانه را در وی نرفت
واندرآن خانه به‌جز آن حی نرفت

چون مرا دیدی ، خدا را دیده‌ای
گرد کعبهٔ صدق بر گردیده‌ای

خدمت من طاعت و حمد خداست
تا نپنداری که حق از من جداست

چشم نیکو باز کن ، در من نگر
تا ببینی نور حق اندر بشر

کعبه را یك بار «بیتی» گفت یار
گفت: «یا عبدی» مرا هفتاد بار

بایزیدا ! کعبه را دریافتی
صد بهاء و عز و صد فر یافتی

بایزید آن نکته ها را هوش داشت
همچو زرین‌حلقه‌ای درگوش داشت

برای تحقق چنین دستوری باید چرایی و چونی آن‌را دریافت. باید دریافت که چه آرمانی فهم انسانی را خرسند می‌سازد و چه شیوه‌هایی برای هدایت ارادهٔ انسانی برازنده‌اند. تصوف این هردو پرسش‌را پاسخ گفت. صوفیان نه قوانین مؤکد سامی را که دربارهٔ اراده و عمل انسانی وضع شده بودند، کافی دانستند و نه به‌اصول عقلی خشکی‌که ودان‌تای هندی فراهم‌آورده بود، بسنده کردند. بلکه به‌اتکاء روان‌شناسی جامع خود، آن دو شیوهٔ سامی و آریایی را با هم آمیختند و شالودهٔ آیین عشق‌را نهادند. ازیك‌سو مفهوم بودایی فنا (نیروانا) را پذیرفتند و نظامی فلسفی برآن بنیاد برآوردند، و از سوی دیگر از اسلام بهره‌ور شدند و جهان بینی خود را به‌اعتبار قرآن توجیه کردند. همچنان که زاد و بوم

تصوف (ایران) میانجی سرزمین اصیل آریاییان و کشور سامیان بود، تصوف هم از آمیختن معتقدات آریایی و سامی به‌وجود آمد. ولی در این‌مورد باید از دو نکته غافل نماند. نکتهٔ اول‌این است که جنبهٔ آریایی تصوف بر جنبهٔ سامی آن غلبه دارد، و نکتهٔ دوم این است که در این آمیزه ، عناصر آریایی و سامی چنان دگرگون شده‌اند که تصوف از هردو استقلال یافته است. تصوف با نظری جامع و عمیق به‌شخصت انسان می‌نگرد و با طبع انسانی سخت سازگار است. راز قدرت عظیم تصوف را باید در همین جست، و از این‌جاست که این آیین علی‌رغم فشارهـای متشرعان و در بحبوحهٔ انقلابات سیاسی پایدار مانده است. تصوف درهمان‌حال که سرکوبی نفس را اساس زندگی می‌شمارد ، فعالیت عقلی را از انسان دریغ نمی‌دارد[۱].

بررسی دقیق آثار صوفیانه معلوم می‌داردکه تصوف ازسه‌نظر که در واقع مکمل یکدیگرند ، به‌حقیقت نهائی نگریسته است . برخی از صوفیان حقیقت وجود را ارادهٔ خود آگاه یافتند، برخی دیگر آن‌را زیبایی شمردند و برخی بدان فکر یا معرفت یـا نور نام نهادند.

نحلهٔ اصحاب اراده :

این نحله ازلحاظ تاریخی برنحله‌های دیگر مقدم بود وبزرگانی چون شفیق‌بلخی و ابراهیم‌ادهم و رابعهٔ عدویه پرورد. از دیدگاه نحله اصحاب اراده، حقیقت نهائی همانا اراده است، وجهان چیزی

۱ـ سیر فلسفه در ایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۸۲ـ۷۵.

جز فعالیت محدود آن اراده نیست. این نحله اساساً به‌خدایی برکنار از هستی معتقد بود و از این رو بیش از نحله‌های دیگر، رنگ سامی داشت. اصحاب اراده معرفت‌را آرمان خود نمی‌شمردند، بلکه به تحریك زهد و خداجویی عمیقی‌که معلول حساسیت آنان نسبت به‌گناه بود سلوك می‌کردند. به فلسفه‌پردازی رغبتی نمی‌نمودند و فقط می‌کوشیدند که عملا به‌آرمان خود واصل شوند.

نحله اصحاب جمال:

معروف کرخی در سدهٔ دوم هجری تصوف را دریافت حقایق الهی دانست. ازاین تعریف چنین بر می‌آید که آیین معروف‌کرخی بر معرفت تأکید می‌ورزید، چنانکه آیین اصحاب‌اراده برایمان تکیه داشت. درنظر اصحاب جمال، حقیقت نهائی چیزی جز «جمال سرمدی» نیست. «جمال سرمدی» به‌اقتضای ذات خود، در پی آن است که روی خود را در آیینه جهان بنگرد. ازاین رو جهان، نگار یا عکس «جمال سرمدی» است. به‌این ترتیب، اصحاب نحله جمال از مفهوم نوافلاطونی آفرینش که جهان را نشئه‌ای از فیاضیت الهی می‌شمرد، دور شدند و مانند میر سید شریف علی جرجانی اعتقاد کردند که تجلی زیبایی، علت خلقت است و عشق، نخستین مخلوق است، و عشق است که «جمال سرمدی» را تحقق می‌بخشد. صوفیان ایرانی به‌اقتضای اصل زرتشتی خود، این عشق جهانگیر را آتش مقدسی نامیدند که جز خدا، همه چیز را می‌سوزاند.
جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) گفته است:

شادباش ای عشق خوش سودای من
ای طبیب جمله علت‌های من

ای دوای نخوت و نـامـوس مـا
ای تو افلاطون و جالینوس مـا

براثر این جهان‌بینی، سکر صوفیانه که نخست به‌وسیلۀ بایزید بسطامی به‌میان‌آمد و سپس وجه مشخص این‌نحله شد، لزوم یافت. شاید بتوان هندیان را در گسترش این مفهوم مؤثر دانست. درآن عصر هرساله جمع کثیری از هندوان به‌قصد زیارت معبدی بودایی که در باکو برپا بود (و هنوز هم برپاست) به ایران می‌آمدند و احتمالا افکار خودرا به ایرانیان می‌رساندند[۲]. با ظهور حسین‌بن منصور حلاج مفهوم وحدت وجود بیش از پیش دراین نحله رخنه کرد. حسین به‌آیین ودان تاگرایان هند فریاد برداشت که : «من خدا هستم» به‌زبان ودان تا «اهم برهما اسمی»[۳] از دیدگاه صوفیان این نحله، حقیقت نهائی یا زیبایی جاودانی، نامتناهی است. از محدودیت‌های آغاز و انجـام و راست و چپ و بالا و پایین مطلقاً آزاد است.

نحلۀ اصحاب نور یا فکر:

سومین جنبه یا نحلۀ تصوف بر آن بود که ذات حقیقت، نور یا فکر است و باید با اشراق یا تفکـر بدان راه بـرد. اصحاب نور برخلاف اصحاب جمال، آیین نوافلاطونی‌را از دست ننهادند، بلکه با دگرگون کردن آن، راه چند نظام صوفیانه‌را گشودند. از لحاظ

۲– برای آگاهی بیشتر در مورد صحت و سقم این نظریه به کتاب سلطان‌العارفین بایزید بسطامی تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع) مراجعه شود.

۳– Aham Brahma asmi

فلسفی دو نظام بزرگ درآغوش این نحله پرورش یافت. یکی از این دو ، نظامی ایرانـــی بود[٤] ، و دیگری سخت از مسیحیت مـــایه گرفته بود. با اینهمه هردو نظام اعتقاد داشتندکه برای‌تبیین تکثر طبیعی، باید در ذات حقیقت نهائی، اصلی اختلاف‌انگیز جست[٥].

٤ـ منظور فلسفهٔ ایران باستان یا فلسفهٔ اشراق است.

٥ـ سیر فلسفه در ایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۸۵و۸٦و۹۲.

بایزید بسطامی

علامه محمد اقبال لاهوری درکتاب «اسرار خودی» خود از بایزید بسطامی عارف بزرگ ایرانی زیسته در قرن دوم و سوم هجری[1] بنام «کامل بسطام» یاد کرده و می‌گوید:

کیفیت‌ها خیزد از صهبای عشق
هست هم تقلید از اسمای عشق
کامل بسطام در تقلید فرد
اجتناب از خوردن خربوزه کرد
عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار
تا کمند تو شود یزدان شکار
اندکی اندر حرای دل نشین
ترک خودکن سوی حق هجرت‌گزین

۱ــ در این باره به‌کتاب سلطان‌العارفین بایزید بسطامی تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع) از انتشارات آفتاب مراجعه شود.

محکم ازحق شو سوی خود گام زن
لات و عزای[۲] هوس را سرشکن
لشکری پیدا کن از سلطان عشق
جلوه‌گر شو بر سر فاران عشق

در «جاوید نامه» از بایزید بسطامی ، فضیل عیاض، ابوسعید ابوالخیر و جنید عارفان ایرانی چنین یاد کرده است:

زائران این مقام ارجمند
پاک مردان از مقامات بلند
پاک مردان چون فضیل و بوسعید
عارفان مثل جنید و بایزید

در «جاویدنامه» زیر عنوان «ندای جمال» چنین سروده است:

زندگانی نیست تکرار نفس
اصل او از حی و قیوم است و بس
قرب جان با آنکه گفت انی‌قریب
از حیات جاودان بردن نصیب
فرد از توحید لاهوتی شود
ملت از توحید جبروتی شود
بایزید و شبلی و بوذر از اوست
امتان را طغرل و سنجر از اوست
بی تجلی نیست آدم را ثبات
جلوهٔ ما فرد و ملت را حیات
هردو از توحید می‌گیرد کمال
زندگی این را جلال آن را جمال

۲ـ لات و عزا اصنام و بت‌های خانهٔ کعبه بودند.

این سلیمانی‌است آن سلمانی است
آن سراپا فقر و این سلطانی است
آن یکی را بینـد این گردد یکـی
در جهان با آن نشین با این بزی

اقبال درکتاب «احیای فکر دینی دراسلام» در مبحث «تصور خدا و معنی نیایش) می‌نویسد: «زمانی درمیان شاگردان بایزید بسطامی بحث از آفرینش می‌رفت. یکی از شاگردان گفت: «زمانی بود که خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود» و پیر بسطام گفت: «واکنون نیز چنان است که آن زمان بود.» بنابراین جهان ماده چیزی نیست که ازازل باخدا وجود داشته وخدا ازفاصلهٔ دور برآن تأثیرکرده باشد. درحقیقت واقع خود، عملی پیوسته است که اندیشهٔ آن‌را می‌شکند و به‌صورت کثرتی از اشیاء جدا از یکدیگر درمی‌آورد[۳]

درجاویدنامه ازقول مولوی دربارهٔ بایزید بسطامی‌آورده‌است:

بود گبـری در زمان بـایزید
گفت او را یك مسلمـان سعید
خوشتر آن باشد که ایمان آوری
تا به دست آید نجات و سروری
گفت این‌ایمان اگرهست ای‌مرید
آن که دارد شیخ عالم بـایزید
من ندارم طاقت آن، تـاب آن
کان فزون آمد ز کوششهای جان

۳– احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، صفحهٔ ۷۸.

حسین منصور حلاج

علامه محمد اقبال لاهوری در آثار خود از حسین منصور حلاج عارف و شاعر نامی ایرانی مقتول به‌سال ۳۰۹ هجری همواره بنام پیشتاز تحرك فکری نام برده و به‌طرز بسیار ستایش‌انگیزی دربارهٔ او اظهار عقیده و اخلاص می‌کند. در «جاویدنامه» زیرعنوان «فلك مشتری» و «ارواح حلاج و غالب و طاهره که به نشیمن بهشتی نگرویدند و به‌گردش جاودان گرائیدند،» چنین سروده است:

من فدای این دل دیوانه‌ئی
هر زمان بخشد دگر ویرانه‌ئی

چون بگیرم منزلی گوید که خیز
مرد خودرس بحر را داند قفیز [۱]

زانکه آیات خدا لاانتهاست
ای مسافر جاده را پایان کجاست؟

۱ـ قفیز: پیمانه را گویند و نیز یکصد و چهل و چهار گز از زمین را هم قفیز گویند.

کار حکمت دیدن و فرسودن است
کار عرفان دیدن و افزودن است
آن بسنجد در ترازوی هنر
این بسنجد در ترازوی نظر
آن بدست آورد آب و خاك را
این بدست آورد جان پاك را
آن نگه را بر تجلی می‌زند
این تجلی را بخود گم می‌کند

* * *

در تلاش جلوه‌های پی به پی
طی کنم افلاك و می‌نالم چو نی
این همه از فیض مردی پاك زاد
آنکه سوز او بجان من فتاد
کاروان این دو بینای وجود
بر کنار مشتری آمد فرود
آن جهان آن خاکدانی ناتمام
در طواف او قمرها تیز گام
خالی از می شیشهٔ تاکش هنوز
آرزو نارسته از خاکش هنوز
نیم شب از تاب ماهان نیم روز
نی برودت در هوای او نه سود
من چو سوی آسمان کردم نظر
کوکبش دیدم بخود نزدیك‌تر
هیبت نظاره از هوشم ربود
شد دگرگون نزد و دور ودیروزود

پیش خود دیدم سه روح پاکباز
آتش اندر سینه‌شان گیتی گداز
در برشان حله‌های لاله‌گون
چهره‌ها رخشنده از سوز درون
در تب و تابی ز هنگام الست
از شراب نغمه‌های خویش مست
گفت: رومی این‌قدر از خود مرو
از دم آتش نوایان زنده شو
شوق بی پروا ندیدستی نگر
زور این صهبا ندیدستی نگر
غالب و حلاج و خاتون عجم
شورها افکنده در جان حرم

نوای حلاج

ز خاك خویش طلب آتشی که پیدا نیست
تجلی دگری در خور تقاضا نیست
نظر بخویش چنان بسته‌ام که جلوهٔ دوست
جهان گرفت ومرا فرصت تماشا نیست
به ملك جم ندهم مصرع نظیری را
«کسی که کشته نشد از قبیلهٔ ما نیست»
اگرچه عقل فسون‌پیشه لشکری انگیخت
تو دل‌گرفته نباشی که عشق تنها نیست
تو ره شناس نه‌ئی وز مقام بی‌خبری
چه نغمه‌ایست که در بربط سلیما نیست

ز قیـد و صید نهنگـان حکایتی آور
مگوکه زورق ما روشناس دریـا نیست
مرید همت آن رهروم که پا نگذاشت
به‌جاده‌ئی‌که دراوکوه‌ودشت‌ودریا نیست
شریك حلقهٔ رندان باده پیما باش
حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست

(زنده رود (کـه نام مستعار اقبـال در معراج روحانی است) مشکلات خود را پیش ارواح بزرگ می‌گوید):

از مقـام مؤمنـان دوری چـرا ؟
یعنی از فـردوس مهجوری چرا ؟

حلاج :

مرد آزادی کـه داند خـوب و زشت
می نگنجد روح او انـدر بهشت
جنت ملا مـی و حـور و غـلام
جنت آزادگـان سیـر دوام
جنت ملا خور و خواب و سرود
جنت عـاشق تماشای وجـود
حشر ملا شق قبـر و بانگ صور
عشق شورانگیز خود صبح نشور
علم بر بیم و رجـا دارد اساس
عاشقان را نی امیـد و نی هراس

علم ترسان از جلال کائنات
عشق غرق اندر جمال کائنات

علم را بر رفته و حاضر نظر
عشق گوید آنچه می‌آید نگر

علم پیمان بسته با آئین جبر
چارهٔ او چیست غیر از جبر و صبر

عشق آزاد و غیور و ناصبور
در تماشای وجود آمد جسور

عشق ما از شکوه‌ها بیگانه‌ایست
گرچه او را گریهٔ مستانه‌ایست

این دل مجبور ما مجبور نیست
ناوك ما از نگاه حور نیست

آتش ما را بیفزاید فراق
جان ما را سازگار آید فراق

بی خلشها زیستن نا زیستن
باید آتش در ته پا زیستن

زیستن اینگونه تقدیر خودی است
از همین تقدیر تعمیر خودی است

ذره‌ئی از شوق بی حد رشك مهر
گنجد اندر سینهٔ او نه سپهر

شوق چون بر عالمی شبخون زند
آنیان را جاودانی می‌کند

زنده رود :

گردش تقدیر مرگ و زندگی است
کس نداند گردش تقدیر چیست

حلاج :

هرکه از تقدیر دارد ساز و برگ
لرزد از نیروی او ابلیس ومرگ
جبر ، دین مرد صاحب همت است
جبر مردان از کمال قوت است
پخته مردی پخته‌تر گردد ز جبر
جبر مرد خام را آغوش قبر
جبر خالد عالمی بر هم زند
جبر ما بیخ و بن ما برکند
کار مردان است تسلیم و رضا
بر ضعیفان راست ناید این قبا

زنده رود :

کم نگاهان فتنه‌ها انگیختند
بندهٔ حق را بدار آویختند
آشکارا بر تو پنهان وجود
باز گو آخر گناه تو چه بود؟

حلاج :

بود اندر سینهٔ من بانگ صور
ملتی دیدم که دارد قصد گور
مؤمنان با خوی و بوی کافران
لااله گویان و از خود منکران
امر حق گفتند نقش باطل است
زانکه او وابستهٔ آب و گل است
من بخود افروختم نار حیات
مرده را گفتم ز اسرار حیات
از خودی طرح جهانی ریختند
دلبری با قاهری آمیختند
هرکجا پیدا و ناپیدا خودی
بر نمی‌تابد نگاه ما خودی
نارها پوشیده‌اندر نور اوست
جلوه‌های کائنات از طور اوست
هر زمان هردل در این دیر کهن
از خودی در پرده می‌گوید سخن
هرکه از نارش نصیب خود نبرد
در جهان از خویشتن بیگانه مرد
هندو هم ایران ز نورش محرم است
آنکه نارش هم شناسد آن‌کم است
من ز نور و نار او دادم خبر
بندهٔ محرم گناه من نگر
آنچه من کردم تو هم کردی بترس
محشری بر مرده آوردی بترس

زنده رود:

از تو پرسم گرچه پرسیدن خطاست
سر آن جوهر که نامش مصطفاست
آدمی یـا جوهری انـدر وجـود
آنکـه آید گاه گاهـی در وجـود

حلاج:

پیش او گیتی جبین فرسوده است
خویش را خود عبد هو فرموده است
عبد هو از فهم تو بالاتر است
ز آنکه او هم آدم وهم جوهر است
جوهر او نی عرب نی اعجم است
آدم است و هم ز آدم اقـدم است
عبد هـو صورتگر تقـدیر ها
انـدرو ویرانـه‌هـا تعمیرهـا
عبد هو هم جانفزا هم جانستان
عبد هو هم شیشه هم سنگ گران
عبد دیگر عبد هـو چیزی دگر
مـا سراپـا انتظار او منتظر
عبدهو دهراست ودهراز عبدهوست
ما همه رنگیم واو بی‌رنگ وبوست
عبد هو بـا ابتدا ، بی انتهاست
عبد هو را صبح و شام ما کجاست
کس ز سر عبد هو آگاه نیست
عبد هـو جز سر الاالله نیست

لااله تیغ و دم او عبد هو
فاش‌تر خواهی بگو هو عبد هو
عبد هو چند و چگون کائنات
عبد هو راز درون کائنات
مدعا پیدا نگردد زین دو بیت
تا نبینی از مقام «مارمیت» ۲
بگذر از گفت و شنود ای زنده‌رود
غرق شو اندر وجود ای زنده‌رود

زنده رود :

کم شناسم عشق را این‌کار چیست؟
ذوق دیدار است پس دیدار چیست؟

حلاج :

معنی دیدار آن آخر زمان
حکم او بر خویشتن کردن روان
در جهان زی چون رسول انس‌وجان
تا چو او باشی قبول انس و جان
باز خود را بین همین دیدار اوست
سنت او سری از اسرار اوست

۲ـ مارمیت تلمیح به‌آیهٔ «وما رمیت اذ رمیت» است.

زنده رود :

چیست دیدار خدای نه سپهر
آنکه بی‌حکمش نگردد ماه و مهر

حلاج :

نقش حق اول بجان انداختن
باز او را در جهان انداختن
نقش جان تا در جهان گردد تمام
میشود دیدار حق دیدار عام
ای خنک مردی که از یك هوی او
نه فلك دارد طواف کوی او
وای درویشی که هوئی آفرید
باز لب بربست ودم درخود کشید
حکم حق را در جهان جاری نکرد
نانی از جو خورد و کراری نکرد
خانقاهی جست و از خیبر رمید
راهبی ورزید و سلطانی ندید
نقش حق داری؟ جهان نخجیر تست
هم عنان تقدیر با تدبیر تست
عصر حاضر با تو می‌جوید ستیز
نقش حق بر لوح این کافر بریز

زنده رود :

نقش حق را در جهان انداختند
می نمی‌دانم چسان انداختند ؟

حلاج :

یا به زور دلبری انداختند
یا به زور قاهری انداختند
زانکه حق در دلبری پیداتر است
دلبری از قاهری اولی‌تر است

زنده رود :

بازگو ای صاحب اسرار شرق
درمیان زاهد و عاشق چه فرق؟

حلاج :

زاهد اندر عالم دنیا غریب
عاشق اندر عالم عقبی غریب

زنده رود :

معرفت را انتهـا نابودن است
زندگی اندر فنـا آسودن است

حلاج :

سکر یاران از تهی پیمانگی است
نیستی از معرفت بیگانگی است
ای که جوئی در فنا مقصود را
در نمی‌یـابـد عـدم موجود را

زنده رود :

آنکه خود را بهتر از آدم شمرد
در خم وجامش نه می باقی نه درد
مشت خاك ما به گردون آشناست
آتش آن بی سروسامان کجاست ؟

حلاج :

کم بگو زان خواجهٔ اهل فراق
تشنه‌کـام و از ازل خونین اياق

ما جهول ، او عارف بود و نبود
کفر او این راز را بر ما گشود

از فتادن لذت برخاستن
عیش افزودن ز درد کاستن

عاشقی در نار او وا سوختن
سوختن بی نار او ناسوختن

زانکه او درعشق و خدمت اقدم است
آدم از اسرار او نامحرم است

چاك کن پیراهن تقلید را
تا بیاموزی از او توحید را

زنده رود :

ای ترا اقلیم جان زیر نگین
یك نفس با ما دگر صحبت گزین

حلاج :

با مقامی در نمی‌سازیم و بس
ما سراپا ذوق پروازیم و بس

هر زمان دیدن ، تپیدن کار ماست
بی پر و بالی پریدن کار ماست

همچنین در «ارمغان حجاز» دربارهٔ حسین منصور حلاج آورده است:

بجام نو کهن می از سبو ریز
فروغ خویش را بر کاخ وکو ریز
اگر خواهی ثمر از شاخ منصور
به دل لاغالب الاالله فرو ریز

خردگرائی ایرانیان در جلوه‌گاهٔ افکار معتزلی

علامه اقبال لاهوری در بارهٔ فرقهٔ معتزله و یا بهتر بگوئیم خردگرایان معتزلی که سرچشمهٔ اندیشهٔ آنان فرهنگ ایرانی بود، می‌نویسد :

ذهن ایرانی پس از آنکه با محیط سیاسی اسلام سازگار شد، آزادی درونی خود را بازجست، آن‌گاه بر سر آن که به‌خود پردازد و برآنچه در سیر آفاق به‌دست آورده است، تأمل کند، از عرصهٔ واقعیت عینی کناره گرفت. ذهن ایرانی که چندگاهی در دنیای عینی گم شده بود، به‌الهام فلسفهٔ یونانی آغاز تعقل کرد و خودرا داور حقیقت یافت. پس ذهن‌گرایی پدید آمد و با مستندات و تحمیلات بیرونی درافتاد. بی‌گمان چنین دوره‌ای که درتاریخ فکری هرقومی روی می‌دهد دوره خردگرایی و شك‌گرایی و عرفان و ارتداد است و در طی آن ، ذهن انسانی به‌انگیزهٔ درون جویی، از همهٔ موازین خارجی حقیقت شناسی سر باز می‌زند.

در عصر حکومت دودمان اموی، ایرانیان برای سازگارکردن خود با اوضاع جدید تلاش ورزیدند. اما با قدرت یافتن دودمان عباسی و رواج‌گرفتن فلسفهٔ یونانی، نیروی عقلی فشردهٔ ایران باردیگر

فوران کرد و در همهٔ حوزه‌های اندیشه وکردار به طرزی شگفت به جلوه‌گری پرداخت. ایرانیان فلسفهٔ یونانی را با شوق فراوان مطالعه و جذب کردند و با شور عقلی تازه‌ای که ازاین راه یافتند ، بی‌درنگ در نقد توحید اسلامی همت گماردند. پیش ازآن‌که عقل خشك از قیل و قال مجادلات دینی به‌تنگ آید و گوشه‌ای گیرد و نظریه‌ای سازگار فراهم آورد، الهیات که به‌نیروی تعصب دینی جان دوباره یافته بود به‌رنگی فلسفی درآمد.

در اوایل سدهٔ دوم هجری واصل‌بن عطا (ایرانی) شاگرد حسن بصری که یکی از علمای نامدار کلام بود، آیین معتزله را که همانا نظام خردگرایی‌عالم اسلام‌است بنیاد نهاد. این‌آیین‌که برجسته‌ترین جنبش فکری آن عصر بود، نخست برخی از اذهان تندیاب ایران‌را به‌کار انگیخت، ولی به‌زودی براثر مجادلات فلسفی بغداد و بصره از شور افتاد. درآن عصر شهر بلند آوازهٔ بصره که به برکت وضع تجاری خود ، عرصهٔ افکار گوناگون چون فلسفه یونانی و شك‌گرایی و مسیحیت و عقاید بودایی وآیین مانوی شده بود، به اذهان متجسس خوراك معنوی فراوان می‌رسانید و محیط مناسبی برای خردگرایی اسلامی به‌شمار می‌رفت. به‌راستی دوره‌ای که اشپی‌تا[1] «دورهٔ سریانی تاریخ اسلام» می‌خواند، دوره لطائف‌فلسفی نیست. اما باشروع دوره تفوق ایرانیان، طلاب‌مسلم فلسفه یونانی بطور جدی درباره دین خود آغاز تفکر کردند و متفکران اعتزالی بتدریج به حیطهٔ فلسفهٔ اولی کشانیده شدند. آنچه مورد توجه‌ماست، جنبهٔ فلسفی فرقه معتزله است. ازاین‌رو به تاریخ علم کلام معتزله کاری نداریم و فقط افکار فلسفی آن فرقه را در بارهٔ ماده و خدا به‌میان می‌گذاریم. حکیمان اعتزالی با استدلال جدلی دقیقی‌که از

۱– Spitta

جمله امتیازات آنان نسبت به مسلمین قشری بود، موضوع توحید را طرح کردند. از لحاظ ایشان صفات خدا زائد برذات او نیستند، بلکه همانا ذات او محسوب می‌شوند. بنابراین از دیدگـاه معتزله، صفات‌الهی وجود مستقل‌ندارند. بلکه عین‌وجود مجرد الهی‌هستند. ابوالهذیل می‌گوید: خدا دانا و همه توان و زنده است، و دانش و توانایی و زندگی او عین ذات اویند.

یوسف‌البصیر برای تبیین وحدت صرف خدا از پنج اصل یاد می‌کند:

۱ــ فرض وجود جزء لایتجزی و عرض ضرورت دارد. ۲ــ فرض وجود آفریننده ضرورت دارد. ۳ــ فرض وجود احوال خدا ضرورت دارد. ۴ــ صفاتی‌که سزاوار خدا نیستند، مردودند. ۵ــ احدیت‌خدا علی‌رغم کثرت صفات او مورد قبول است.

مفهوم احدیت تغییراتی پذیرفت و سرانجام به‌وسیلهٔ معمـر و ابوهاشم به‌صورت امری مجرد که فارغ از هر نسبتی است، درآمد. اینان اعلام داشتند که نمی‌توان علم را برای خدا محمول قرار داد. زیرا درچنین صورتی علم خدا باید چیزی در ذات خدا باشد، وقبول این نکته یا اتحاد عالم و معلوم را ایجاب می‌کند واین باطل است و یا مستلزم دوگانگی در ذات خداستــ واین نیز ممتنع است. احمد و فضل، شاگردان ابواسحق نظام این ثنویت را بازشناختند وگفتند که دو خالق اصیل وجود دارند: یکـی اصلی قدیم یعنی خداست و دیگری اصلی محدث یعنی کلمه خدا یا عیسی مسیح است. معمر بر وحدانیت تأکید ورزید، و نظر او به‌شرحی که خواهیم دید، زان پس مورد استفاده صوفیان ایران قرارگرفت. در این صورت باید پذیرفت که برخی از خردگرایان اعتزالی تقریباً ناآگاهانه تا مرز همه خدایی پیش رفتند و با تعریفی‌که از خـدا بدست دادند و با کوششی‌که برای درونی‌کردن قانون مطلق بیرونی مبذول داشتند،

راه همه خدایی دورهٔ بعد را گشودند. مهم‌ترین خدمت خردگرایان به فلسفهٔ محض، طرح نظریه‌ای دربارهٔ ماده است که بعدها در دست مخالفان اشعری‌ایشان دگرگونی یافت و باخداشناسی اشعریان موافق گردید. ابو اسحق نظام اساساً طبیعت را جریـانی منظم و جبری می‌دانست. جاحظ نیز طبیعت‌گرایی را خوش و اراده را به‌وجهی سلبی تعریف کرد. برروی هم خردگرایان با آن‌که دست از مفهوم مشیت الهی برنداشتند کوشیدند که زمینه‌ای ژرف برای استقلال یکایك نمودهای طبیعی بیابند. این زمینه، مـاده بوده. چنـانکه ابواسحق نظام گفته‌است، ماده بخش‌پذیراست، واین بخش‌پذیری نهایتی ندارد. بین جوهر و عرض تمایزی نیست. بود یا وجـود کیفیتی است که به مشیت خدا، اجزاء لایتجزای مادی را در میان گرفته است. اجزاء لایتجزی پیوسته بوده‌اند، ولی درحالت پیش ـ بود یعنی پیش از دریافت کیفیت وجود، قدرت ادراك نداشته‌اند. ابن حزم نوشته است که بنابر رأی یکی از شیوخ معتزله، محمدبن عثمان، جزء لایتجزی یا ذره پیش ازآن که به خلعت وجود آراسته شود، جرمی برکنار از حرکت و سکون است و مخلوق نیز به‌شمار نمی‌رود.

مجموعه‌ای از کیفیات چون طعم و بو و رنگ که به‌خودی خود جز امکاناتی مادی نیستند، موجد جوهر می‌شود. روح سنخ لطیفی از ماده است وفعالیت‌های فکری‌هم جنبش‌هایی ذهنی هستند. خلقت صرفاً تحقق امکانات پیش ـ بوداست. درتصور یك شیء، فردیت آن شیء یعنی آنچه نسبت یا محمولی به‌خود می‌گیرد، عـاملی اساسی نیست. جهان مجموعه‌ای از اشیاء است که صورت خارجی دارند و قابل ادراك‌اند. ولی‌جهان از ادراکات ما مستقل‌است. حکمای‌معتزله که همه دقایق فلسفی را برای نیل به غرضی دینی به‌میان کشیدند، خدا را وحدتی مطلق دانستند که به‌هیچ روی قبول تعدد نمی‌کند و

بنابراین از تکثر محسوس برکنار وآزاد است. فعـالیت خدا بدین منحصر است کـه اجزاء لایتجزی را قابل ادراك گرداند. خصایص اجزاء لایتجزی ازذات خودآنها می‌تراوند، چنانکه فروافتادن سنگ خاصیتی است که از درون آن نشئه می‌گیرد. عطار بصری و بشربن المعتمر گفتندکه خدا رنگ و درازی و پهنی ومزه و بورا نیافریده است، بلکه اینها محصول فعالیت اشیاء هستند، وخدا حتی شمارهٔ اشیاء عالم را نمی‌داند. بشربن المعتمر خواص اجسام‌را با مفهوم «تولد» یا فعل متقابل اجسام تبیین‌کرد. بنابراین روشن است که خردگرایان اعتزالی از لحاظ فلسفی، ماده‌گرای بودند و از حیث دینی به‌خدایی وابستهٔ طبیعت باور داشتند. فرقه معتزله جوهر و جزء لایتجزی را یکی دانست. جوهر، جزء لایتجزی یا ذره‌ای‌است که فضا را پر می‌کند وگذشته ازاین خاصیت، دارای جهت و نیرو و وجودی است که مایهٔ فعلیت ذات او می‌گردند. ذره شکلی چهار گوشه دارد. زیرا اگر ذره مدور بـاشد ، پیوستن ذرات گوناگون امکان نمی‌یابد. حکیمان ذره‌گرای اعتزالی دربارهٔ ذات ذره یاجزء لایتجزی اختلاف عقیده داشتند. برخی از آنان به یکسانی ذرات قائل بودند، حال‌آنکه ابوالقاسم‌کعبی بلخی ذرات را هم مشابه وهم نامشابه می‌انگاشت، به‌این معنی که ذرات به یکدیگر مانندهاند، ولی این ماندگی از همه جهات نیست. ابوالقاسم برخلاف نظام، ذرات را باقی یعنی تباهی‌ناپذیر شمرد و گفت که ذره آغاز زمانی دارد، اما بطورکامل نابود نمی‌گردد. با اینهمه، بقاء ذره موجب ظهور صفات جدیدی در ذره نمی‌شود، زیرا بقاء استمرار وجود است و استمرار وجود، خاصیت وجودی تازه‌ای نیست . در نظر ابوالقاسم، وجود ذره و بقاء آن معلول فعالیت‌الهی است، اما امکان دارد که برخی از ذرات اساساً با صفات بقا خلق نشوند. ابوالقاسم وجود فضای‌میانجی‌ذرات‌را ممکن ندانست و برخلاف سایر نمایندگان

فرقه معتزله، اعتقادکردکه ذره یا ماهیت نمی‌تواند درحال لاوجود، بصورت ماهیت دوام آورد. اگر جز این بگوییم به‌تناقض می‌افتیم. ماهیت به‌حکم آن‌که صفت وجود است، ماهیت است، و دراین‌صورت اگر بگوییم‌که ماهیت درحالت لاوجود نیز ماهیت است، چنان است که موجود را درحال لاوجود، موجود پنداریم. این نظر ابوالقاسم به نظریه شناخت اشعریان که به‌هنگام خود ضربه‌ای سخت بر ماده‌گرایی معتزله زد شباهتی دارد.[1]

۱ـ سیر فلسفه در ایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۵۰ـ۴۵.

آئین اشعریان

آئین معتزله یا نهضت خردگرایی که از حمایت نخستین خلفای عباسی برخوردار بود، چندگاهی در مراکز فکری عالم اسلام رواج یافت، ولی در اواخر سدهٔ سوم هجری با واکنش شدید متشرعان روبرو شد. نهضت جدید، رهبر بسیار پرشوری بنام ابوالحسن اشعری (متولد سال ۲۶۰ هجری) داشت که چندی نزد استادان معتزلی شاگردی کرد و روش‌های آنان را فراگرفت و سپس با همان روش‌ها کاخی را که معتزله با رنج فراوان برآورده بودند فروافکند. اشعری با استاد خود، ابوعلی جبائی که نمایندهٔ معتزلیان اخیر بصره بشمار می‌رفت بحث‌های بسیار کرد، و براثر این بحث‌ها، پیوند دوستانهٔ آن دو گسیخت. و اشعری اردوی معتزله را بدرود گفت. اشپی‌تا می‌نویسد: «اشعری از جهت دیگری هم برای ما شخصیتی پراهمیت است، به‌این معنی که خلف صدق عصر خود بود و با جریان‌های پیاپی آن عصر همگامی داشت. گرایش‌های گوناگون آن عصر مهم سیاسی و دینی در او به‌وضوح منعکس شدند: ایمان متشرعان و عقل اعتزالیان در شخصیت او جمع بودند. اشعری درکودکی متشرع و

در جوانی معتزلی بود ، و زندگی او آیینهٔ تمام‌نمای عجز کودکانه آن‌یك و نارسایی و ناتمامی این‌یك محسوب می‌شود» در برابر جاحظ سایر فرزانگان معتزلی که اذهان خود را از هرگونه قیدی آزاد می‌کردند و در مواردی گرفتار تفکری کاملا منفی می‌شدند، اشعری جویای آن بود که اسلام را از عناصر بیگانه بیالاید و از این‌گذشته، شعور دینی مردم را با موازین دین اسلام هماهنگ گرداند. خرد- گرایان معتزلی که هستی را تنها با عقل می‌سنجیدند و دین را با فلسفه می‌آمیختند و معتقدات دینی‌را بامفاهیم واصطلاحات فلسفی تعبیر می‌کردند، خواه‌ناخواه ازمقتضیات طبع‌انسانی‌غفلت‌ورزیدند و انسجام دستگاه دینی اسلام را به‌خطر انداختند. ازاین‌جا بود که واکنشی در برابر آن پدید آمد.

واکنش اشعری در برابر فرقه معتزله سبب شد که روش جدلی معتزلیان برای دفاع از وحی الهی به‌کار رود. اشعریان در رد نظر خردگرایان ، نظریه صفات خدا را پیش کشیدند و درموضوع اراده راهی میان جبر افراطی دیرین و اختیار افراطی معتزلیان بستند، و اعلام داشتندکه اختیار و نیز همه افعال انسانی، مخلوق‌خدا هستند، و توانایی «کسب» افعال گوناگون به انسان عطا شده است. اما فخرالدین رازی‌که براثرحملهٔ شدیدخود به‌فلسفه، سخت‌موردمخالفت نصیرالدین طوسی وقطب‌الدین شیرازی قرارگرفت، امکان«کسب» فعالیت‌های متفاوت را انکارکرد و در تفسیری‌که برقرآن نوشت بطور صریح به جبر گرائید . یکی دیگر از فرقه‌های مخالف خردگرایی‌که ماتریدیه نام داشت و به‌وسیلهٔ ابومنصور، اهل ماترید سمرقند تأسیس شده بود، دراین زمینه با نظر خردگرایان موافقت نمود و درمقابل نظر اشعری، تعلیم داد که انسان برفعالیت خود سلطهٔ مطلق دارد و قدرت اختیار او درهمه افعال او راه می‌یابد. اشعری این قضایا را صرفاً از لحاظ مصالح دینی به‌میان‌نهاد. ولی

موضوع هماهنگ‌کردن عقل و وحی الزاماً به موضوع ذات نهائی هستی و موضوعات فلسفی دیگر کشانیده شد. پس باقلانی به‌برخی از قضایای فلسفی محض مانند اینکه جوهر، واحدی منفرد است وکیف نمی‌تواند محمل کیف دیگر باشد و خلاء کامل میسر است، پرداخت و با تجسسات خود در علم کلام، زمینه‌ای فلسفی برای آیین اشعری فراهم آورد. سپس متفکران اشعری به‌قصد مقابله با نظام‌های فلسفی عصر خود، به ناگزیر تن به فلسفه‌پردازی دادند و نظریه‌ای خاص دربارهٔ علم تنظیم کردند. ما دراین مقام به دفاع فرقه اشعری از شرع و مسایل شرعی مثلا غیرمخلوق بودن قرآن و دیده شدن خدا کاری نداریم. فقط می‌کوشیم که از خلال مجادلات معتزلیان عناصر فلسفی این فرقه را بیرون کشیم و زمینهٔ فلسفی آن‌را مورد بحث قرار دهیم. درآیین اشعری، خدا وجود واجب‌نهایی است. صفات خدا عین ذات اوست. و وجود و ماهیت او یگانه‌اند. اشعریان برای اثبات وجود خدا، گذشته ازآن‌که از موضوع حدوث حرکت سود جستند، چنین استدلال کردند:

۱ــ همهٔ اجسام از جهت وجود خود، یکی هستند، اما با وجود این یگانگی، کیفیاتی متفاوت وحتی متضاد دارند. بنابراین باید برای تبیین تفاوت اجسام، علتی نهائی موجود باشد.

۲ــ برای تحقق هر موجود محدث علتی لازم است، جهان محدث است، وبنابراین باید علتی داشته‌باشد ــ وآن‌علت‌خداست. اشاعره در بارهٔ حدوث‌جهان می‌گفتند: هرچه درجهان وجود دارد، یا جوهر است یا عرض. بدیهی است که عرض، محدث است، وچون هیچ جوهری نمی‌تواند مستقل از عرض، موجود باشد پس لازم می‌آید که جوهر هم محدث باشد. حدوث جوهر حدوث عرض را ایجاب می‌کند، و اگر به قدم جوهر اعتقاد کنیم، قدم عرض هم لازم خواهد آمد.

اشعریان در پاسخ این پرسش که «شیء چیست» به‌دقت به نقد مقولات ارسطو پرداختند و به‌این نتیجه رسیدند که اجسام در ذات خود هیچ‌گونه خاصیتی ندارند. اینان بین خواص اولی وخواص ثانوی اشیاء فرقی نگذاشتند، و همهٔ خواص را نسبت‌هایی ذهنی شمردند. کیفیت را هم عرضی پنداشتند که بدون آن، وجود جوهر ممکن نمی‌شود. لفظ «جوهر» یا جزء «لایتجزی» درنظر اشعریان، صریحاً بر امری خارجی دلالت نمی‌کرد. به اقتضای غیرت دینی خود و برای دفاع از مفهوم خلقت الهی، جهان را نمایشگاه امور ذهنی انگاشتند و مانند بارکلی (Berekeley) نظم و نسق امورذهنی را با مشیت الهی تبیین کردند. کانت در بررسی جریان شناخت انسانی فقط تا مفهوم شیء فی‌نفسه ، پیش رفت. اما حکیمان اشعری از این حد درگذشتند و برخلاف واقع گرایان لاادری آن زمان، اعلام داشتند که شیء فی‌نفسه یا ذات درونی اشیاء تنها بدان سبب که مورد ادراك شخص مدرك قرار می‌گیرد، موجودیت می‌یابد. بنابراین مذهب ذره ایشان به‌نظر اتوم‌گرایی لوتسه (Lotze) می‌ماند. لوتسه باآنکه خواهان تصدیق واقعیت خارجی بود، بدان‌جا کشانیده شد که واقعیت خارجی را به ذهنیت محض تحویل‌کرد ــ با این همه اشعریان و نیز لوتسه نتوانستند ذرات را زادهٔ وجود لایتناهی بدانند. زیرا چندان در توحید محض پیش نرفته بودند که ماسوی‌الله را یك سره رها کنند. درنتیجه، با آن‌که به‌شیوه بارکلی (برکلی) از دیدگاه انکارگرایی محض دست به تحلیل ماده زدند، باز شاید به‌اقتضای نوعی واقع‌گرایی غریزی و به‌حکم سنن مذهب ذره، از کلمه «ذره» دست برنداشتند و بدین وسیله کوشیدند که مهری واقع‌گرای بر انکارگرایی خود زنند. اشاعره مطابق مصالح علم جزمی کلام، با نظری انتقادی به‌فلسفهٔ محض نگریستند و درنتیجهٔ آن، به فلسفه پردازی کشانیده شدند و

برای خود نظامی ترتیب دادند. یکی دیگر ازمسایل فکری اشعریان که از لحاظ فلسفی، پرمعنی و بسیار مهم است، مسئله علیت است. حکمای اشعری برای اثبات امکان معجزه، به‌نفی قاعده علیت پرداختند، همچنان که بر رأی معتزله دربارهٔ مرعی نبودن خدا طغیان کردند و با رد اصول علم ابصار، مدعی‌شدندکه خدا اگرچه بعد ندارد، باز قابل رؤیت است. درآن زمان متشرعان اسلامی، هم معجزات را باور داشتند وهم اصل علیت عمومی‌را می‌پذیرفتند و می‌گفتند که خدا به‌هنگام وقوع معجـزه، اصل علیت را به‌حال تعلیق در می‌آورد، ولی اشاعره با طرح همسانی علت و معلول، از رأی متشرعان سر پیچیدند و ادعا کردند که مفهوم قوه یا علت پوچ است، و آنچه ما از اشیاء می‌دانیم جز تأثراتی مواج که به‌امر خدا نظام گرفته‌اند و به‌ما می‌رسند نیست[۱].

اشعریان با انکار هیولای اولای ارسطو و طرح نظریات خاصی در بارهٔ ماهیت مکان و زمان و علیت، روح لگام ناپذیر مجادلات فکری را برانگیختند. این مجادلات متفکران‌اسلامی، قرون متمادی را به دو بخش کرد و سرانجام بصورت نازك‌کاری‌های‌لفظی مدارس درآمد و از شور افتاد. دراین میان نجم‌الدین علی دبیران کاتبی مقامی شامخ دارد. کاتبی یکی از پیروان ارسطو بود و شاگردانی پرورد که در مقابل اهل دین قرارگرفتند و «حکیم» خوانده شدند. کاتبی با نوشتن کتاب حکمة‌العین، ستیزه فکری عالم اسلام‌را شدت بخشید، و ازآن پس اندیشمندان انگارگرای به‌ویژه اشعریان با واقع‌گرایان درافتادند و به انتقادات تند پرداختند[۲].

۱ـ سیر فلسفه در ایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ٦٠ـ٥٦.
۲ـ سیر فلسفه در ایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ٦٦.

محمد زکریای رازی و ابونصر فارابی

افکار شخصیت ممتاز و بی‌نظیرایرانی یعنی محمد زکریای‌رازی فیلسوف و پزشك نامی ایران زیسته در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری و همچنین ابونصر محمد فارابی فیلسوف نامی ایران معاصر محمد زکریای رازی در آثار نظم و نثر اقبـال زیاد مورد توجه قرار نگرفته و ازآنان بصورت گذرا نام برده است. چنانکه درکتاب سیرفلسفه درایران زیرعنوان معرفی «طلاب‌ایرانی فلسفهٔ یونانی» چنین می نویسد:

«محض کوته سخنی[1] از احمدبن محمـد سرخسی در می گذریم، ابونصر محمد فارابی را نادیده می‌گیریم وازپزشك‌نامی، ابوبکر محمدبن زکریای رازی که به سنت ایرانی، نور را مخلوق اول، و

۱ـ تردیدی نیست‌که رغبت عمیقی به‌افکار آنان نداشته است. برای آگاهی به‌شرح احوال و افکار این سه نادره مرد ایرانی خوانندگان می‌توانند به‌تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان « از زرتشت تا رازی » تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع) مراجعه نمایند.

ماده و مکان و زمان را قدیم می‌دانست، چشم می‌پوشیم»[۲].

درجای دیگر راجع به فارابی می‌نویسد:

اساساً نمی‌توان مطمئن بود که مسلمین فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را درست دریافته باشند. آنچه دراین مورد می‌توان گفت اینست که ابن‌سینا آگاه‌تر و نیز مبتکرتر از فارابی و ابن‌مسکویه بود.[۳]

در بارهٔ تأثیر متقابل اسلام و نظام‌های فکری ایران باستان نوشته است:

فارابی کوشید که ماده را چیزی جز ادراکی‌آشفته نداند و بدین شیوه، از ثنویت خدا و ماده برهد[٤].

در مجموعهٔ منظوم افکار از «حیرت فارابی» چنین سخن گفته است :

عقلی که جهان سوزد یك جلوهٔ بی‌باکش
از عشق بیاموزد آئین جهانتابی
عشق است‌که درجانت هرکیفیت انگیزد
از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی
این حرف نشاط‌آور، می‌گویم‌ومی‌رقصم
از عشق دل آساید، با این همه بی‌تابی
هر معنی پیچیده در حرف نمی‌گنجد
یك‌لحظه به‌دل درشو شاید که تو دریابی

در همین مجموعهٔ منظوم «افکار» سروده است:

۲ـ سیر فلسفه در ایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۳۳.

۳ـ همان مأخذ صفحهٔ ۳۲.

٤ـ همان مأخذ صفحهٔ ۱۳۱.

شنیدم شبی در کتب خانهٔ من
به پروانه می‌گفت کرم کتابی
به اوراق سینا نشیمن گرفتم
بسی دیدم از نسخهٔ فاریابی
نفهمیده‌ام حکمت زندگی را
همان تیره روزم ز بی آفتابی
نکو گفت پروانهٔ نیم سوزی
که این نکته را در کتابی نیابی
تپش می‌کند زنده‌تر زندگی را
تپش می‌دهد بال و پر زندگی را

سرانجام در کتاب «پیام مشرق» در بخش «لالهٔ طور» دربارهٔ خود گوید:

میان آب و گل خلوت گزیدم
ز افلاطون و فارابی بریدم
نکردم از کسی دریوزهٔ چشم
جهان را جز به چشم خود ندیدم

ابن مسکویه

پیرامون بحث فلسفه در ایران بعداز اسلام می‌نویسد: از نظر کوته سخنی، از احمدبن محمد سرخسی درمی‌گذریم، ابونصر محمد فارابی را نادیده می‌گیریم‌و از پزشك نامی، ابوبکر محمدبن‌زکریای رازی که به سنت ایرانی، نور را مخلوق اول، و ماده و مکان وزمان را قدیم می‌دانست، چشم می‌پوشیم و به ابن‌مسکویه می‌پردازیم.

ابوعلی احمدبن محمد معروف بـه ابن‌مسکویه زیسته در قـرن چهارم و پنجم هجری (متوفی درسال ۴۲۱ هجری) که خزانه‌دارسلطان عضدالدوله دیلمی بود، یکی از ارجمندترین فیلسوفان‌موحد به‌شمار می‌رود و در پزشکی وعلم اخلاق و علم تاریخ مقامی والا دارد. از این‌رو به استناد کتاب بلندآوازهٔ او «الفوزالاصغر» نظام فلسفی او را به‌اجمال باز می‌نماییم.

وجود اصل نهائی:

ابن مسکویه از ارسطو پیروی کرد و به‌شیوهٔ او حرکت مادی را

مبنای احتجاج خود قرار داد و چنین گفت: حرکت که شامل هرگونه تغییر است خاصیت لاینفك همهٔ اجسام است، ولی حرکت از ذات اجسام بر نمی‌خیزد و بنابراین به یك منشأ خارجی یا یك محرك اولی نیازمند است. اگر فرض کنیم که حرکت از ذات اجسام بر می‌آید، فرض ما در تجزیه نقض خواهد شد. مثلا با آنکه انسان با اندام‌های گوناگون خود به‌آزادی حرکت می‌کند، هیچ‌یك از اندام‌های او جدا از بقیه جنبش ندارد. واین می‌رساند که حرکت زاده اندام‌ها نیست. پس باید تسلسل علل متحرك به‌علتی که خود نامتحرك است ولی همهٔ چیزها را به‌حرکت درمی‌آورد بینجامد. علت اولای حرکت باید ذاتاً متحرك نباشد، زیرا فرض حرکت در علت اولی مستلزم تسلسل علل متحرك است، واین هم باطل است. محرك غیر متحرك بیش از یکی نتواند بود. اگر بیش از یك محرك اصیل موجود باشد، درآن صورت لازم می‌آید که محرك‌های اصیل به‌حکم اینکه به‌مقوله‌ای یگانه متعلق هستند، واجد امری مشترك باشند، ونیز به‌سبب آنکه از یکدیگر بازشناخته می‌شوند، مابه‌الاختلافی داشته باشند. از این وجوه اشتراك و اختلاف چنین بر می‌آید که محرك اصیل ما ذاتی مرکب دارند. اما ترکیب، شکلی از حرکت است، وچنانکه بیان شد، حرکت را در علت نخستین راه نیست. ازاین‌گذشته محرك اولی قدیم و مجرد است، زیرا اگر قدیم نباشد باید از عدم به‌وجود آمده‌باشد، و انتقال از عدم به‌وجود مستلزم حرکت است. آنچه همواره حرکت می‌کند، ماده است، و دراین صورت امری که به ماده بستگی ندارد و درحرکت نیست لزوماً قدیم است.

شناختن اصل نهائی:

احساس یا صورت حسی آغاز شناخت انسانی است، ولی بتدریج

تحول می‌پذیرد و بصورت ادراك مجرد یا تعقل درمی‌آید. واقعیت خارجی نخستین مراحل شناخت‌را مقید می‌کند. اما شناخت درجریان پیشرفت خود رفته رفته از قید ماده می‌رهد. پس باید گفت که شناخت درآغاز فعالیتی مادی است، ولی به‌آهستگی از زمینهٔ مادی خود دور می‌شود. تخیل یکی از مراحل شناخت است. تخیل قوه‌ای است که نگار یا تصویر شیء مدرك را درغیاب‌آن شیء در ذهن‌حاضر می‌کند. پس از تخیل، تعقل دست می‌دهد. ذهن درمرحلهٔ تعقل بیش از پیش تجرد می‌یابد و به ایجاد صور عقلی می‌پردازد. اما حتی در این مرحله نیز یك باره دنیای محسوس را ترك نمی‌گوید، زیرا در هرحال پا بر دنیای محسوس دارد، و صور عقلی از جمع آمدن و یکی شدن صور حسی فراهم می‌آیند. با این همه نباید ازفرق عظیم صورت عقلی و صورت حسی غافل ماند. صورت حسی یا ادراك حسی، امری جزئی و متغیر است، و ازین رو شناخت، تا زمانی‌که به‌مرحلهٔ ادراك مجرد یا تعقل نرسد پایدارنیست. اما صورت‌عقلی، امری کلی و از تبعیت قانون تغییر آزاد است. آنچه جزئی است تغییر می‌پذیرد، ولی آنچه کلی است ثابت می‌ماند. ماده ذاتاً دستخوش قانون تغییر است، و موجودات هرچه از ماده آزادتر باشند، کمتر در معرض تغییر قرار می‌گیرند. بنابراین خدا که مجرد صرف است مطلقاً بی‌تغییر است، و براثر همین تجرد تام خداست که تصور خدا برای ما دشوار یا بلکه ناممکن است. تربیت فلسفی هدفی جز این ندارد که فکر ما را بپرورد، چندان‌که از عهدهٔ انگارپردازی یا تعمق دربارهٔ صور عقلی برآییم وبا تمرین مداوم، صورت مجرد مطلق را دریابیم.

صدور کثرت از وحدت:

برای تسهیل مطلب، نظر ابن مسکویه را در این باره به دو بخش می‌کنیم:

صدور هستی از نیستی و چگونگی صدور

الف ـ صدور هستی از نیستی: ماده‌گرایان هیولای اولی را قدیم، و صورت را معلول فعالیت خلاق خدا می‌دانند. این امر درخور تردید نیست که چون هیولی از صورتی به‌صورتی دیگر پیوندد، صورت پیشین کاملا از میان می‌رود. زیرا صورت پیشین اگر معدوم محض نشود، باید یا به جسم دیگری انتقال یابد ویا درهمان جسم پیشین بماند. شق اول با تجارب روزانه نمی‌سازد، چه اگر گویی از موم را بصورت مکعبی درآوریم، کرویت اصلی گوی به‌جسمی دیگر انتقال نمی‌یابد. شق دوم نیز محال است. زیرا ایجاب می‌کندکه دو صورت متناقض یعنی کرویت و مکعبیت بتواند درجسمی واحد جمع آیند. بنابراین نتیجه می‌گیریم که با آمدن صورت جدید، صورت قدیم مطلقاً معدوم می‌گردد. حاصل سخن این‌که منتسبات ماده از قبیل صورت و رنگ از عدم صرف به‌وجود می‌آیند و حادث‌اند.

۱ـ از تقسیم مادهٔ اولی موادی جزئی بدست می‌آیند که ازجهت این مدعا باید دو مقدمهٔ زیرین را مطمح نظر ساخت:

مادهٔ اولی نیز مانند منتسبات مـاده، حادث است. برای قبول ذات، عین کل خود هستند.

۲ـ درجواهر، مادهٔ جزء که از تقسیم مادهٔ کل بدست آمده است، از صورت جدایی ندارد و نمی‌تواند بدون صورت در عالم خارج متحقق شود.

ازاین دو مقدمه چنین برمی‌آیدکه مادهٔ اولی نیز مانند مادهٔ جزء

هیچ‌گاه از صورت جدا نمی‌شود. این‌را هم می‌دانیم که صورت قدیم نیست. پس نتیجه می‌گیریم که مادهٔ اولی نیز مانند صورت، حادث است.

ب ـ چگونگی صدور: این تکثر عظیم که از هرسو مارا درمیان گرفته است، معلول چیست و چگونه «بسیار» از «یك» ناشی شده است؟ فیلسوف ما، ابن‌مسکویه اعلام‌کرد که هرگاه علت واحد موجب معلول‌های کثیر شود، این کثرت معلول‌ها وابستهٔ یکی از دلایل زیر است:

۱ـ ممکن است که علت واحد واجد قوای متفاوت باشد، مثلا انسان که مرکب از عناصر و قوای گوناگون است، می‌تواند علت افعال گوناگون گردد.

۲ـ ممکن است که علت برای ایجاد معلول‌های متعدد، وسائط گوناگون به‌کار برد.

۳ ـ ممکن است که علت برمواد گوناگون عمل کند.

هیچ‌یك از قضایا درمورد ذات علت نهائی یا خدا راست نمی‌آید. اگر بگوییم که خدا دارای قوای گوناگون متمایز از یکدیگر است، یاوه گفته‌ایم. زیرا ترکیب با ذات او سازگار نیست. اگر بگوییم که خدا برای ایجادکثرت، وسائط متفاوت به‌کارگرفته است، آن‌گاه خالقی برای این وسایط لازم می‌آید. اگر این خالق، عاملی جزعلت نهائی یا خدا باشد، درآن صورت تعدد علت پیش خواهد آمد، واگر خدا یا علت نهائی، خالق آن وسایط باشد، لازم می‌آید که برای خلق آن وسایط، وسایط دیگری درمیان باشند. همچنین اگربگوییم که علت برکثیری از مواد عمل کرده است، چنین وصفی با مفهوم فعل خلاق منافات خواهد داشت. بنابراین چنین مستفاد می‌شود که «بسیار» ازفعل‌علی «یك» عامل برنمی‌خیزد. برای حل‌مسئله راهی جز این باقی نمی‌ماند که بگوییم: علت نهائی تنها یك چیز آفرید

وآن چیز، آفرینندهٔ چیز دیگر شد و دومین به سومین کشید وخلقت ادامه یافت. ابن مسکویه مراحل خلقت را به شیوهٔ نوافلاطونیان برشمرد: فیض خدایی در سیر خود همواره از لطافت برد، دور و به‌کثافت مادی نزدیك می‌شود و به خلق عناصر آغازین هستی خاکی می‌انجامد. عناصر آغازین به یك‌دیگر بسته و بازبسته می‌شوند و با این بستگی‌ها و بازبستگی‌ها، صورت‌های عالی حیات را تحقق می‌بخشند. شبلی نعمانی نظریهٔ تکامل ابن‌مسکویه را چنین خلاصه کرده است:

«آمیزش جوهرهای نخستین موجد پست‌ترین جلوهٔ زندگی یعنی عالم جمادی شد. سپس مرحلهٔ برتر تکامل فرا رسید و عالم نباتی پدید آمد. نخست علف خورد و آن‌گاه بوته‌ها و درختان گوناگونی که دارای برخی از صفات حیوانی هستند و از این رو مرز عالم حیوانی بشمار می‌روند. جلوه‌ای از زندگی که نه‌حیوانی ونه نباتی است و مانند مرجان ازمشخصات هردو بهره دارد، میانجی عالم نباتی وعالم حیوانی است. پس از این موجودات میانجی، موجوداتی چون کرم که از قوهٔ حرکت و حس لمس برخوردارند، به‌بار می‌آیند. حس لمس به‌مرور دگرگون و موجد حس‌های دیگر می‌شود. پس مرحلهٔ جانوران عالی که از هوش روز افزون بهره دارند، دست می‌دهد. مرز مرحلهٔ انسانیت، زندگی میمونی‌است. میمون تکاملی بیشتر می‌یابد و رفته رفته مانند انسان، راست بالا و خداوند فهم می‌گردد. بدین ترتیب حیوانیت به‌پایان می‌رسد و انسانیت فرا می‌آید».

نفس:

برای روشن شدن چگونگی نفس، باید ذات علم یا ادراك انسانی

را موردبررسی قراردهیم. ماده به‌سبب خاصیت ذاتی‌خود، نمی‌تواند در یك زمان دوصورت متفاوت به‌خود بگیرد. برای آنکه یك قاشق سیمین به‌جامی سیمین تبدیل شود، مادهٔ قاشق باید صورت خود را رها کند و صورت جدیدی بپذیرد. همهٔ اجسام دارای این خاصیت هستند، و جسمی‌که چنین نباشد، جسم نیست. اما ازبررسی‌ادراك انسانی به‌این نکته پی می‌بریم که در ذات انسانی، نیرویی در کار است که در یك زمان بیش از یك چیز را درمی‌یابد و ازاین‌رو در هر زمانی چند صورت را دربر می‌گیرد. این نیرو زادهٔ ماده نیست، زیرا از خاصیت ذاتی ماده عدول می‌کند. این نیرو نفس انسانی است و ذاتاً از قدرت ادراك چند چیز درآن واحد برخوردار است. ممکن است که بگوییم: نفس درحد ذات خود یا اثری از آثار ماده است ویا ذاتی‌مادی دارد. این هردو سخن نادرست‌است. نفس به‌چند دلیل نمی‌تواند ازآثار ماده باشد:

الف ـ هرچیز که صورت‌ها و حالت‌های متفاوت به‌خود گیرد، نمی‌تواند خود یکی ازآن صورت‌ها و حالت‌ها باشد. جسمی که پذیرندهٔ الوان‌گوناگون باشد، باید ذاتاً بی‌رنگ باشد. نفس در مقام ادراك اعیان خارجی، صورت‌ها و حالت‌های گوناگون به خود می‌گیرد، وبنابراین خود یکی‌ازآن صورت‌ها وحالت‌ها نیست. ابن مسکویه حالات ذهنی گوناگون را تحولات خود نفس می‌داند، و از این رو با روان‌شناسی «قوای ذهنی» معاصر موافقت ندارد.

ب ـ اعراض همواره در تغییرند . پس باید در ورای حوزهٔ تغییرات نفسانی ، بنیادی جوهری باشد و زمینهٔ هویت نفس به‌شمار آید.

ابن‌مسکویه بدین‌ترتیب نشان دادکه نفس از اعراض‌ماده نیست. آن‌گاه به اثبات تجرد نفس پرداخت. برخی از احتجاجات او را ذکر می‌کنیم :

الف ـ حواس پس از احساس انگیزه‌ای نیرومند، مدتی از احساس انگیزه‌ای کم نیرو باز می‌مانند. اما چنین عجزی در شناخت‌های انسانی مشاهده نمی‌شود.

ب ـ هنگامی که موضوعی غامض را مورد تأمل قرار می‌دهیم، برای آن‌که اشیاء پیرامون، مانع فعالیت نفسانی ما نشوند، چشم بر آن‌ها می‌بندیم. اگر نفس ذاتاً مادی باشد، فعالیت آن مستلزم قطع نظر از دنیای مادی نخواهد بود.

پ ـ احساس یك انگیزهٔ نیرومند، حس را ناتوان می‌کند وحتی گاهی بدان آسیب می‌رساند، ولی عقل به نیروی انگارها و مفاهیم کلی تواناتر می‌شود.

ت ـ ناتوانی جسمانی که براثر سال خوردگی پیش می‌آید، در توان ذهنی اثری ندارد.

ث ـ نفس برخی از قضایا را که ارتباطی با یافته‌های حسی ندارند، درمی‌یابد. مثلاً دریافت این نکته که دو امر متناقض نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند، از حواس برنمی‌آید.

ج ـ در ما نیرویی هست که بر اندام‌های جسمانی‌ما سلطه دارد و سهوهای حسی ما را تصحیح می‌کند و همهٔ شناخت‌های ما را وحدت می‌بخشد. این نیروی وحدت بخش که یافته‌های حسی را مورد تأمل قرار می‌دهد و می‌سنجد و ارزش هریك‌را تعیین می‌کند، باید خود برتر از ماده باشد. ابن‌مسکویه از همهٔ این نکات استنتاج کرد که نفس ذاتاً مجرد است، و اقتضای تجرد نفس، نامیرایی آن است، زیرا میرندگی از خواص امور مادی است.[۱]

۱ـ سیرفلسفه درایران، اثر علامه محمد اقبال‌لاهوری، ترجمهٔ امیرحسین‌آریانپور، صفحهٔ ۴۰ـ۳۳.

درجای دیگر[۲] اقبال در بارهٔ نظریهٔ ابن‌مسکویه در مورد تکامل می‌نویسد:

همراه با پیشرفت‌فکر ریاضی دراسلام، اندیشهٔ تکامل به‌تدریج شکل می‌پذیرد. جاحظ نخستین بار به‌این مطلب اشاره‌کرد که در زندگی مرغان درنتیجهٔ مهاجرت تغییراتی پیدا می‌شود. پس ازآن ابن‌مسکویه که از معاصران بیرونی بود به آن شکل یك نظریهٔ قطعی‌تر داده وآن را در تألیف کلان خویش «الفوزالاصغر» آورده است. من دراینجا روح نظریهٔ تکاملی اورا بیان می‌کنم، واین از آن جهت نیست که به ارزش علمی آن توجه دارم، بلکه ازآن جهت است که امتداد سیر فکری مسلمانان را در روشنی قرار می‌دهد.

به‌گفتهٔ ابن‌مسکویه، حیات نباتی در پائین‌ترین مرحلهٔ تکامل خود، نیازمند به هیچ دانه و تخمه‌ای برای ولادت و نمو نیست. و نیز انواع آن بوسیلهٔ دانه تولید مثل پیدا نمی‌کند. تفاوت این‌شکل حیات نباتی با جمادات، تنها قدرت مختصر بر حرکت است‌که در اشکال برتر مشاهده می‌شود، وچون ترقی کند به‌آنجا می‌رسد که گیاه شاخه‌های خود را می‌گسترد و انواع خود را با تخم و دانه جاودانی می‌سازد. این قدرت بر حرکت رفته رفته رشد می‌کند تا به درختانی برسیم که تنه و برگ و میوه دارند. درمرحلهٔ بالاتری از تکامل ، صورتهایی از حیات نباتی وجود دارد که برای نموخود به‌خاك بهتر وآب وهوای خاص نیازمندند . آخرین مرحلهٔ تکامل نباتی درخت مو و درخت خرما است که در واقع در آستانهٔ حیات حیوانی قرارگرفته‌اند. در درخت خرما تمایز جنسی آشکاری ظاهر می‌شود. علاوه بر ریشه و الیاف ، چیزی پیدا می‌شود که مانند

۲ــ احیای فکردینی دراسلام، تألیف علامه محمد اقبال‌لاهوری، ترجمهٔ احمد آرام، صفحهٔ ۱٥٤.

مغز حیوان عمل می‌کند وکمال زندگی درخت خرما وابسته به‌آن است. این برترین مرحلهٔ تکامل حیات نباتی ودیباچهٔ حیات‌حیوانی است. نخستین گام به‌طرف حیات حیوانی رها شدن از پایبندی به زمین و ریشه داشتن در آن است که خود این رهایی هستهٔ حرکت خودآگاهانه را تشکیل می‌دهد. این نخستین مرحلهٔ حیوانیت است که درآن حس لامسه قبل از همه و حس باصره درآخرین‌درجهٔ کمال آشکار می‌شود . با پیدا شدن حواس، جانور آزادی حرکت پیدا می‌کند، چنانکه درکرمها و خزندگان و مورچگان و زنبوران چنین است. حیوانیت در چارپایان با اسب و در مرغان با شاهین، به‌حد کمال می‌رسد، و در میمون به‌آستانهٔ انسانیت نزدیك می‌شود، واین میمون در سلسله مراتب تکامل یك درجه پائین‌تر از انسان است. با تکامل بیشتر، تغییرات فیزیولوژیایی و ازدیاد نیروی تمیز و روحـانیت فراهم می‌شود، تا آنجـا که آدمی از مرزهـای توحش می‌گذرد و به‌جهان تمدن گام می‌نهد.

ابوعلی سینا

اقبال دربارهٔ ابوعلی‌سینا فیلسوف مشهور ایرانی در قرن چهارم و پنجم هجری می‌نویسد:

در میان نخستین فیلسوفان ایرانی، ابوعلی حسین‌بن عبدالله سینا (متوفی سال ۴۲۸ هجری) یگانه کسی بود که برای تنظیم نظام فکری‌مستقلی تلاش‌ورزید. به‌برکت این تلاش، کتاب فلسفة‌المشرقیه که بخشی ازآن موجود است، فراهم آمد. ازآن‌گذشته در رساله‌ای‌که هم‌اکنون در دست است واز تکاپوی نیروی عشق در سراسر کائنات بحث می‌کند، پیکره‌ای از نظام فکری او که شاید بعداً بصورتی مفصل درآمده باشد مشاهده می‌شود[1].

ابن‌سینا عشق را جستجوی زیبایی دانست وازاین پایگاه، هستی را سه بهره دید: ۱ـ آنچه در غایت کمال است. ۲ـ آنچه در غایت نقص است. ۳ـ آنچه میانجی این دو غایت است.

۱ـ مراد اقبال، رسالة فی‌ماهیت‌العشق است که در عصر خود ابن‌سینا به‌نام رسالهٔ عشق به‌فارسی درآمده است.

این سومین بهرهٔ هستی حقیقت ندارد. زیرا آنچه هست یا به ذروهٔ کمال رسیده است و یا از نقص به کمال می‌گراید. آرمان جویی انسانی همانا حرکت عشق است به‌سوی جمال، وجمال از نظر ابن‌سینا، همان کمال است. در پس تکامل مرئی همهٔ نمودها، نیروی عشق درکار است، وهمهٔ تلاش‌ها و جنبش‌ها و پیشرفت‌ها از اوست. موجودات چنان سرشته شده‌اندکه ازعدم بیزاری‌می‌جویند و خوش دارند که فردیت خود را به‌صورت‌های متفاوت نمایش‌دهند. مادهٔ نامتعین‌که ذاتاً مرده و بی‌شعور است، در پرتونیروی نهانی عشق، صورت‌های گوناگون به خود می‌گیرد و همواره بر مدارج بالاتر زیبایی فرا می‌شود. براثر تکاپوی نیروی عشق، مراتبی چند در پهنهٔ جهان جسم پدید می‌آیند:

۱ـ موجودات بی‌جان ازصورت‌وماده‌وکیفیت ترکیب یافته‌اند. به نیروی عشق است که کیفیت به موضوع یا جوهر خود می‌پیوندد، و مادهٔ بی‌تعین با صورت جمع می‌آید و همواره از صورتی به‌صورت دیگر می‌گراید.

۲ـ نیروی عشق خواستار تمرکز و وحدت است. پس‌عالم‌نباتی که بیش از عالم جمادی وکمتر از عالم حیوانی از این تمرکز و وحدت برخوردار است، تحقق می‌پذیرد. درعالم نباتی، نفس نباتی قوام می‌یابد و به سه کنش می‌پردازد. الف: تغذیه ب: نمو پ: تولید مثل. این کنش‌ها چیزی جز تجلیات‌عشق نیستند. تغذیه‌متضمن ربایش مواد بیرونی و تبدیل آنها به مواد درونی‌است، نمو مستلزم افزایش هماهنگی اندام‌های بدن است و تولیدمثل وسیلهٔ دوام نوع است و وجهی دیگر از عشق.

۳ـ در مرحلهٔ بعد، درعالم حیوانی نیروی عشق تمرکزی بیشتر می‌یابد. پس مزاج حیوانی بوجود می‌آید و وحدت تکاپو را بیش‌از پیش میسر می‌گرداند. درعالم انسانی این وحدت قوت می‌گیرد و

شعور را تحقق می‌بخشد. درعالم موجودات برتر از انسان نیز همین عشق طبعی یا ذاتی درکار است. همه چیزها به‌سوی معشوق نخستین یا جمال سرمدی تکاپو می‌کنند، وارزش هرچیز بسته به‌قرب اوست نسبت به‌این اصل نهائی.

ابن‌سینا ازآن‌جاکه طبیب بود، به مسئلهٔ نفس توجه‌خاص مبذول داشت. درعصر او موضوع انتقال‌نفس مطمح‌نظرها بود، و ابن‌سینا به‌قصد آن‌که کذب این موضوع را برساند، دست به تحلیلی دقیق زد. اعلام داشت که به‌دشواری می‌توان نفس را تعریف‌کرد، زیرا نفس در حوزه‌های گوناگون هستی با قوا و اشکال گوناگون ظاهر می‌شود. نظر اورا در بارهٔ قوای متنوع نفس چنین می‌توان نمایش داد:

تجلیات ناآگاهانه: الف. فعالیت چند سویی (نفس نباتی) تغذیه و نمو و تولیدمثل. ب. فعالیت یك‌سویی متضمن همسانی: نمو و مزاج.

تجلیات آگاهانه: الف. فعالیت چندسویی (نفس حیوانی). در جانوران پست: ۱ـ قوای ادراکی. ۲ـ قوای تحریکی (میل به لذت و پرهیز از الم) در انسان: ۱ـ قوای ادراکی (پنج حس خارجی و پنج حس داخلی یعنی حس مشترك و واهمه و مصوره و ذاکره و متصرفه که بصورت عقل بالنده انسانی ظاهر می‌شوند و به‌عقل‌های ملکی و نبوی می‌انجامد) ۲ـ قوای تحریکی (اراده) ب. فعالیت یك سویی (روح فلکی‌که جنبشی یك نواخت دارد).

ابن سینا در رسالهٔ نفس معلوم داشت که نفس انسانی اساساً ملازمی مادی ندارد. نفس به‌وساطت تن یا نیرویی تنانی، تفکر یا تخیل نمی‌کند. اگر چنین می‌بود، لازم می‌آمد کـه نفس برای تصور بدن وابستهٔ خود ، محتاج بدنی دیگر باشد . علاوه بر این نفس خود بر خود آگاه است. و از این امر برمی‌آید کـه در ذات

خویش از هرگونه ملازم جسمانی بی‌نیاز است.

ابن‌سینا درقبال اعتقاد به انتقال نفس که مستلزم پیش ـ بود یا تقدم بر بدن است، برآن شد که اگر از تقدم نفس فرد بر بدن او دم زنیم، درآن صورت باید دیدکه در اصل، یك نفس وجود داشته است یا چند نفس. اگر به‌مناسبت تعداد ابدان، به‌تعدد نفوس اصلی اعتقاد کنیم، برخطاییم. زیرا تعدد بدن متلازم تعدد صورت مادی است و بر تعدد نفس دلالت نمی‌کند. پس باید بگوئیم که یك نفس بوده است و به‌نوبت به چند بدن تعلق گرفته است. اما دراین مورد نیز به‌خطا می‌رویم، زیرا درچنین صورتی مثلا لازم خواهد شد که دو فرد «الف» و «ب» چون دارای یك‌نفس‌اند، درعلم‌وجهی یك‌دیگر شریك باشند. بنابراین باید بپذیریم که نفس را با این امور کاری نیست، و حقیقت اینست که نفس و تن با یکدیگر مجاورت دارند، اما ذاتاً ضد یکدیگرند. انحلال بدن موجب نابودی نفس نمی‌شود. زیرا انحلال یا فساد از خواص چیزهـای مرکب است و در مورد چیزهای بسیط و بخش ناپذیر و مجرد راست نمی‌آیـد. در نظر ابن‌سینا، همچنان‌که پیش ـ بود یا تقدم نفس بر بدن نامیسر است، بقای نفس پس‌از مرگ تن امری بی‌چون و چراست.

درمیان نخستین حکیمان نوافلاطونی ایران، تنها ابن‌سینا بود که فکری مستقل داشت. شاگردان او، امثال بهمنیار و ابوالمأمون و معصومی و ابوالعباس و ابن‌طاهر به‌راه استاد خود رفتند، و از این‌رو لزومی به ذکر افکار آنان نیست[1]. نفوذ شخصیت ابن‌سینـا

۱ـ کتاب بیهقی، کتابخانهٔ سلطنتی برلین برگ ۲۸ الف ودنبالهٔآن. دکترآریانپور مترجم کتاب «سیر فلسفه در ایران» نوشته‌اند که «ظاهراً مراد مؤلف کتاب تتمهٔ صوان‌الحکمه ، اثر ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی است که در هندوستان با عنوان : (تاریخ حکماء الاسلام) منتشر شده است».

چنان عظیم بود که حتی دیرزمانی پس از او، تغییر یا بسط نظریات او بزه‌ای نابخشودنی به‌شمار می‌رفت.

فلسفهٔ نوافلاطونی ایران درجریان پیشرفت خود از ثنویت کهن ایرانی–ثنویت نور و ظلمت–تأثیری قاطع بر نداشت، بلکه‌چندگاهی به‌استقلال پیش رفت و سرانجام در جریان عمومی فکر ایرانی که به‌سوی یک گرایی سیر می‌کرد، مستهلک شد. بنابراین آیین نوافلاطونی فقط تا آن حدکه در جریان عمومی فکر ایرانی‌مؤثر افتاده است، با فلسفه ایران ارتباط دارد. یک‌گرایی ایرانی که درآغاز دستگاه دینی زرتشت رسوخ نمود، باآنکه براثر مشاجرات دینی اسلام از پیشرفت بازماند، به‌زودی بانیرویی‌افزون‌تر فوران کرد و برهمهٔ شئون عقلی زادوبوم خود سیطره یافت[۲].

۲– سیر فلسفه در ایران، صفحهٔ ۴۵–۴۰.

ابو علی سینا درآثار شعری اقبال

اقبال در «افکار» خود از ابو علی سینا فیلسوف نامی ایرانی زیسته درقرن چهارم‌وپنجم‌هجری درمقابل جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) چنین یادکرده است:

بوعلی اندر غبار ناقه گم
دست رومی پردۀ محمل گرفت
این فروتر رفت ، تا گوهر رسید
آن به‌گردابی چو خس منزل‌گرفت
حق اگر سوزی ندارد حکمت است
شعر می‌گردد چو سوز ازدل‌گرفت

در «مسافر» درمثنوی «روح حکیم سنائی» دربارۀ ابوعلی‌سینا می‌گوید:

دین مجو اندر کتب ای بی‌خبر
علم و حکمت ازکتب، دین ازنظر

بوعلـی داننـدهٔ آب و گل است
بی‌خبر از خستگی‌های دل است
نیش و نوش بو علی سینا بهل
چاره سازی‌هـای دل از اهل دل

درکتاب «خلاصهٔ مثنوی» دربارهٔ مقام ابن سینا چنین سروده است:

تـا توانی کیمیـا شو گل مشو
در جهان منعـم شو و سائل مشو
ای شناسای مقـام بو علـی
جرعه‌ئی آرم ز جـام بو علـی
«پشت پـا زن تخت کیکاوس را
سر بده از کف مده ناموس را»

آیین اسماعیلیان

اقبال دربارهٔ فرقهٔ اسماعیلیان چنین اظهار نظر کرده است:
آیین اسماعیلی که باعث احیاء مستندات دینی در اسلام شد اساساً جنبشی ایرانی بود. اسماعیلیان به‌جای آنکه آزاد اندیشی ارتداد آمیز عصر خود را سرکوب کنند، کوشیدند که دین را با آن آشتی دهند. از این‌رو آیین اسماعیلی با آزاداندیشی آن عصر سخت پیوستگی داشت و از مجادلات کلامی برکنار بود.

شیوه‌های تبلیغی اسماعیلیان به‌شیوه‌های تبلیغی فرقهٔ اخوان صفا می‌مانست، و این مانندگی حاکی از وجود رابطه‌ای بین این دو فرقه است.

محرک ومنشأ آیین اسماعیلی هرچه باشد، دراین تردید نیست که اسماعیلیان در مقابل شیوه‌های فکری‌گوناگون واکنشی‌کردند و از این‌رو از لحاظ فرهنگ اسلامی اهمیت بسیار دارند.

بی‌گمان در هر جامعهٔ زندهٔ پرشور، نظریات فلسفی و دینی متنوعی فراهم می‌آیند. ولی چون تنوع‌فکری ازدیدگاه دین امری خطرناك است ، بـه‌زودی واکنشی در جامعه پدیدار می‌شود و

محدودیت‌هایی پیش می‌آورد. بنابراین آیین اسماعیلی را باید یکی از جنبه‌های مبارزهٔ پایداری که متفکران مستقل ایرانی بر ضد آرمان‌های دینی و سیاسی اسلام آغاز کرده بودند، دانست. این‌آیین اساساً یکی ازوجوه مذهب شیعه بود، اما به‌وسیلهٔ عبدالله بن میمون از محدودیت رست.

این مرد عجیب که با ابوالحسن اشعری، دشمن بزرگ آزاد ـ اندیشی معاصر بود ومبشر خلفای فاطمی مصر به‌شمار می‌رفت، بنا بر طرحی عظیم، تارها و پودهای متنوع را بربافت و نظامی به بار آورد که به سبب رمزآمیزی خود و بهره‌ای که از فلسفهٔ فیثاغورسی داشت، مقبول ذهن ایرانی افتاد. مانند اخوان صفا همهٔ افکار بارز عصر خود را زیر پوشش آئین امامت گردآورد و مذهب تهورآمیز خودرا با فلسفهٔ یونانی ومسیحیت وآیین مانوی وافکار معتزلی وتصوف ومعتقدات مرتدان ایرانی وبیش‌ازاینها، با نظریهٔ تجسد مجردات آراست.

مطابق این مذهب، امام یا رهبر اسماعیلیان عقل کلی مجسم است و به‌تدریج جنبه‌های گوناگون حقیقت را بر مبتدیان آشکار می‌کند. عقل کلی در هر عصری به فراخور رشد فکری مردم، به‌درجه‌ای در شخص امام تجسد می‌یابد.

از ظهور وتحول مذهب اسماعیلی به‌خوبی برمی‌آیدکه جریان آزاد اندیشی از بیم آنکه مبادا در راه تکامل روز افزون خود دستخوش انهدام گردد، جویای پایگاهی استوار شد، ولی براثر طنز سرنوشت، بر پایگاهی دست یافت که یکسره موجودیت اورا به‌خطر انداخت. آیین امامت که هنوز از شور نیفتاده بود، آزاد اندیشی زمان را چون‌کودکی بی‌کس به‌فرزندی برگزید و با این کار، جذب تمام معارف گذشته وحال وآینده را برای خود ممکن گردانید.

شرایط فکری و سیاسی و اجتماعی آن حادثه بدرستی دریافت می‌شود، و اگر این شرایط در میان نباشند، اساساً ضرورت ظهور آن حادثه پیش نمی‌آید. «فون‌کره‌مر» و«دوزی» منشأ تصوف ایرانی را به ودان‌تای هندوان نسبت دادند. «مرکس» و «نیکلسن» تصوف ایران را از بطن فلسفهٔ نوافلاطونی بیرون کشیدند، و براون در موردی آن را واکنشی آریایی در برابر دین جامد سامیان دانست. به‌نظر من همهٔ این نظریات برمفهوم نادرستی از علیت تکیه‌دارند. قضایای علمی معمولا قضایائی علی هستند. و هر قضیه علی می‌رساند که کمیت معین «الف» علت یا موجد کمیت معین دیگری یعنی «ب» است. چنین قضایا با آن‌که بسیار سودمندند، به‌هیچ‌روی نباید ما را از شرایط بی‌شماری که در چگونگی هرحادثه تأثیر می‌گذارد، غافل گردانند. زیرا درآن صورت هرگونه پژوهشی دستخوش گزند خواهد شد. مثلا اگر بگوئیم که انحلال امپراطوری روم معلول هجومهای وحشیان بود، ازلحاظ تاریخی برخطاییم، چه این نظریه از عوامل گوناگونی‌که وحدت سیاسی روم را زدودند، غفلت ورزیده است. محققی‌که یورش‌های وحشیانه را تنها علت درهم شکستن روم می‌شمارد، از یاد می‌برد که روم می‌توانست با سلطهٔ فرهنگی خود، وحشیان یعنی علت سقوط خود را در خود مستهلك کند، و عملا هم تا حدودی چنین‌کرد. بنابراین قضاوتی اینگونه از لحاظ منطق ناموجه است.

برای تبیین تصوف باید براساس علیت صحیح، جامعه اسلامی‌را مورد بررسی قرار دهیم و مخصوصاً شرایط اجتماعی و سیاسی و فکری سده‌های دوم و سوم هجری را بکاویم. زیرا دراین سده‌ها بود که آرمان‌های صوفیانه پدید آمدند و به‌زودی توجیهی فلسفی یافتند. ذیلا مقدمات ظهور تصوف را برمی‌شماریم:

۱ـ چون به مطالعهٔ تاریخ ایران پردازیم، قرنهای دوم و سوم

بازگردیم به فلسفهٔ اسماعیلی. متفکران این مذهب، مفهوم الوهیت را از معتزلیان اخیر به‌وام ستاندند. بنابرآموزش آنان، خدا یا اصل نهایی هستی قبول صفت نمی‌کند، و ذات او نسبت پذیر نیست. هنگامی‌که صفت «قادر» را محمول او قرارمی‌دهیم فقط این‌را می‌رسانیم که او بخشندهٔ قدرت است، و هنگامی که او را به‌صفت «قدیم» متصف می‌کنیم، مرادمان قدم «کلمه»ی خدا یا به‌اصطلاح قرآن «عالم امر» است‌که در مقابل عالم محدث «خلق» قرار دارد.

همهٔ تناقضات در ذات الوهیت زدوده می‌شوند و همهٔ اضداد از او برمی‌خیزند.

اسماعیلیان باور داشتند که با این شیوه مسئلهٔ بزرگ آیین زرتشت را حل کرده‌اند. اندیشمندان اسماعیلی به‌قصد یافتن پاسخی برای پرسش «کثرت چیست؟»، از اصلی‌که در نظرایشان، از بدیهیات فلسفی بود، سود جستند. آن اصل چنین بود: ازواحد فقط واحد خیزد «قاعدةالواحد» اما واحد نوی که از واحد کهنه متفاوت نیست، بلکه همان واحد کهنه‌ای است که تحول یافته و نو گردیده است. بنابراین باید پذیرفت که «وحدت اولی» تحول کرده و به‌صورت «عقل‌اول» یا «عقل‌کل» درآمده وسپس باتحولی دیگر«نفس‌کلی» را پدیدآورده است. «نفس‌کلی» به‌حکم ذات‌خود، خواستار آن بود که دارای قدرت حرکت باشد، ضرورت یافتند. «نفس‌کلی» برای نیل به‌غایت خود، افلاك راکه در جهت مطلوب او، حرکتی دوری دارند، آفرید. همچنین دست به آفرینش عناصری‌که با یکدیگر آمیختند وجهان پدیداررا به‌وجودآوردند، زد. جهان پدیدار صحنهٔ تکثر است و «نفس‌کلی» می‌کوشد که از میان کثرات بگذرد و به‌مبدأ اصیل خود واصل گردد. نفس‌جزئی خلاصهٔ جهان است وصرفاً برای پرورش و پیشرفت به‌وجودآمده

است. «عقل‌کل» گاه به‌گاه درشخصیت امام مجسم می‌شود، وامام نفوس جزئی‌را به‌فراخورآزمایش ودریافت‌آنان، منور می‌گرداند و آرام آرام از میان کثرات، به‌دنیای وحدت‌جاویدان راه می‌برد. هنگامی که «نفس‌کلی» به‌غایت خود رسد یا بهتر بگوئیم، به‌بود ژرف خود بازگشت کند، گسستگی و پراکندگی آغاز می‌شود. پس ذراتی که جهان را ساخته‌اند، از یکدیگر جدایی می‌گیرند، عناصر وابستهٔ نیکی به‌حق یا خدا که نمایندهٔ وحدت است، می‌پیوندند، وعناصر وابستهٔ بدی به‌ناراستی یا شیطان‌که نمودار کثرت است، اتصال می‌یابند.

این بود خلاصه‌ای از فلسفهٔ اسماعیلی که به قول شهرستانی، آمیزه‌ای ازنظریات مانوی وافکار فلسفی آن عصر است. رهبران اسماعیلی پس از آن‌که مبتدیان را به معتقدات دیرین، به شك می‌انداختند، فلسفهٔ خود را نرم نرمك به‌آنان القا می‌کردند و عاقبت آنان را به‌مرحلهٔ رهایش معنوی می‌رسانیدند.

مؤمنان اسماعیلی در این مرحله شعائر مختار دینی را ترك می‌گفتند و دین‌صوری‌را چیزی جزدستگاهی مشحون ازدروغ‌هایی مصلحت‌آمیز نمی‌دانستند. نگرش فلسفی اسماعیلی، زادهٔ نخستین کوششی بود که برای آمیختن فلسفه با جهان بینی اصیل ایرانی صورت گرفت.

اسماعیلیان در پرتو فلسفهٔ ترکیبی خود، در بازنمایی اسلام کوشیدند و در این راه به‌شیوه‌ای که بعدها مقبول صوفیان افتاد، به‌تأویل قرآن پرداختند.

در نظام فکری اسماعیلی، اهریمن زرتشت، آفرینندهٔ بدسگال بدی‌ها نیست، بلکه اصلی است که بر «وحدت ازلی» می‌شورد و با درهم شکستن آن، تشتت عالم پدیدار را به‌وجود می‌آورد. این اصل اختلاف برانگیز که جزو ذات «وحدت ازلی» و مبین تشتت

جهان محسوس است، رفته رفته تحول یافت ودرسدهٔ هشتم هجری به‌وساطت فرقهٔ حروفی که به آیین اسماعیلی وابستگی داشت، از یك‌سو با تصوف و ازسوی دیگر با تثلیث مسیحی برخوردکرد. حروفیان برآن بودند که کلمهٔ «کن» (باش) کلمهٔ قدیم خداست و با آن‌که خود نامخلوق است، صورت خارجی می‌یابد و به خلق کشانیده می‌شود. اما از «کلمه» راهی به‌سوی شناخت ذات‌الوهیت نیست، زیرا الوهیت ازدستیار ادراك‌حسی برکناراست. بنابراین «کلمه» بود که برای متحد گردانیدن «پدر» از زاهدان «مریم» تجسد یافت. جهان سراسرتجلی«کلمه»ی خداست. خدا در«کلمه» یا «حرف» حلول کرده است. همهٔ صداهای جهان در خداست. هر ذره‌ای که سرود قدم را ترنم می‌کند. هرچه هست بقاست. آنان که خواهان کشف حقیقت نهایی هستی‌اند، باید «مسمی» را در «اسم» بجویند، زیرا «اسم» در عین‌حال، هم موضوع خودرا پنهان می‌دارد و هم آن‌را نمایان می‌کند[۱].

۱ـ سیر فلسفه درایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۵۶ـ۵۱.

منوچهری دامغانی

اقبال دراشعار خود از منوچهری دامغانی شاعرمشهور ایرانی زیسته در قرن پنجم هجری الهام گرفته و مطلع شعر «طی مراحل» او را در «ارمغان حجاز» تضمین و نقل کرده است:

«الا ای خیمگی خیمه فرو هل
که پیش‌آهنگ بیرون شد زمنزل»
خرد از راندن محمل فرو ماند
زمام خویش دادم در کف دل

ناصر خسرو علوی

ناصر خسرو علوی ، شاعر پرخاشگر و اندیشه گرای ایرانی زیسته در قرن پنجم هجری از جمله شاعران الهام بخش افکار متلاطم علامه محمد اقبال‌لاهوری بوده‌است. وی در «جاویدنامه»ی خود زیر عنوان: (روح ناصر خسرو علوی نمودار شده و غزلی مستانه سرائیده و غایب می‌شود)[1] سروده است:

دست را چون مرکب تیغ و قلم‌کردی مدار
هیچ غم گر مرکب تن لنگ باشد یا عرن

از سر شمشیر و از نوك قلم زاید هنر
ای برادر همچو نور از نار و نار از نارون

بی هنر دان نزد بی دین هم قلم هم تیغ را
چون نباشد دین نباشد کلك و آهن را ثمن

۱ــ البته شعری که در عنوان بالا غزل نامیده مطلع غزل ندارد

دین گرامی شد به‌دانا و به‌نادان خوارگشت
پیش نادان دین چو پیش گاو باشد یاسمن
همچو کرپاسی‌که از یك‌نیمه زو الیاس را
کرته[۱] آید وز دگر نیمه یهودی را کفن

۱ـ کرته: به‌ضم اول، به‌معنی پیرهن و نیم تنه.

ابوریحان بیرونی

ابتکارات ریاضی ابوریحان بیرونی دانشمند کم‌نظیر ایرانی زیسته در قرن چهارم و پنجم هجری نیز مورد توجه علامه محمد لاهوری قرار گرفته است. وی دراین‌باره می‌نویسد:

ابوریحان بیرونی در توجه به‌چیزی که در ریاضیات جدید نام «تابع» به‌آن می‌دهند، از لحاظ علمی محض به‌عدم کفایت نظر- ایستان در بارهٔ جهان داشتن توجه پیدا کرد. این نیز انحرافی از اندیشهٔ یونانی بود . مفهوم «تابع» عنصر زمان را در تصویری که ازجهان‌می‌سازیم وارد می‌کند. چنین‌نظری «ثابت»را به‌صورت متغیر درمی‌آورد، و جهان را نه‌همچون هستی بلکه همچون حدوث و تکوین می‌نگرد.

شپنگلر چنان می‌پنداردکه اندیشهٔ‌ریاضی تابع علامت مشخصهٔ مغرب زمین است و هیچ فرهنگ دیگر حتی اشاره‌ای هم بدان نکرده است . ادعای شپنگلر، در مورد تعمیم بیرونی از فرمول درونیابی نیوتون از توابع مثلثاتی و تطبیق آن به‌هرنوع تابع دیگر، البته درست نیست . تبدیل مفهوم عدد از کمیت محض

به نسبت محض ، درواقع با توجه خوارزمی از علم حساب به‌علم جبر آغاز شده است.

بیرونی گام اساسی به طرف امری برداشت که شپنگلر آن را به‌عنوان اعداد زمانی وصف کرده ، و در واقع انتقال ذهن را از وجود به‌حدوث و تکوین نمایش می‌دهد. پیشرفت جدید ریاضیات اروپایی بیشتر در این‌جهت که خصوصیت تاریخی زندۀ زمان را ازآن حذف‌کند وآن‌را به‌صورت نمایش محضی از فضا نشان‌دهد. به‌همین جهت است که نظر وایتهد دربارۀ نسبیت بیش از نظریۀ نسبیت اینشتین محققان ایرانی را به‌خود جلب می‌کند، چه در اینشتین زمان خصوصیت گذران بودن را از دست می‌دهد، و به‌صورتی اسرار آمیز به‌فضای کامل انتقال پیدا می‌کند[۱].

۱ــ احیای فکر دینی در اسلام، ترجمۀ احمد آرام، صفحۀ ۱۵۴ــ۱۵۲.

سلطان محمود غزنوی

علامه محمد اقبال لاهوری به‌سلطان محمود غزنوی که در آغاز قرن پنجم هجری هندوستان را فتح کرده و بدین وسیله اسلام در شبه قارهٔ هندوستان رسوخ یافته است در آثار منظوم خود ارادت می‌ورزد. از جمله در مثنوی «مسافر» خود زیر عنوان: (برمزار سلطان محمود علیه‌الرحمه) گوید:

خیزد از دل ناله ها بی اختیار
آه آن شهری که اینجا بود پار
آن دیار و کاخ و کو ویرانه‌ایست
آن شکوه و فال و فر افسانه‌ایست
گنبدی در طوف او چرخ برین
تربت سلطان محمود است این
آنکه چون کودك لب ازکوثر بشست
گفت در گهواره نام او نخست
برق سوزان تیغ بی زنهار او
دشت و در لرزنده از یلغار او

زیر گردون آیت الله رایتش
قدسیان قرآن سرا بر تربتش
شوخی فکرم مرا از من ربود
تا نبودم در جهان دیر و زود
رخ نمود از سینه‌ام آن آفتاب
پردگیها از فروغش بی حجاب
مهر گردون از جلالش در رکوع
از شعاعش دوش می‌گردد طلوع
وارهیدم از جهان چشم و گوش
فاش چون امروز دیدم صبح دوش
شهر غزنین یك بهشت رنگ و بو
آب جوها نغمه‌خوان در کاخ و کو
قصرهای او قطار اندر قطار
آسمان با قبه هایش هم کنار
نکته سنج طوس را دیدم به‌بزم
لشکر محمود را دیدم به رزم
روح ، سیر عالم اسرار کرد
تا مرا شوریده‌ئی بیدار کرد
آن همه مشتاقی و سوز و سرور
در سخن چون رند بی‌پروا جسور
تخم اشکی اندر آن ویرانه کاشت
گفتگوها با خدای خویش داشت
تا نبودم بی خبر از راز او
سوختم از گرمی آواز او

ابوحامد محمد غزالی

اقبال دربارهٔ ابوحامد محمد غزالی زیسته در اواخر قرن پنجم هجری می‌نویسد:

با آنکه بسیاری از علمای کلام دربارهٔ ابوحامد محمد غزالی (متوفی سال ۵۰۵ هجری) داوری‌های نادرست کرده‌اند، بی‌گمان این فیلسوف یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های عالم اسلام است. غزالی شکاك توانایی بود که پیش از دکارت، به‌روش فلسفی او اندیشید، وهفتصد سال قبل از هیوم، با لبهٔ تیز شیوهٔ جدلی‌خود، قید علت را گسست[۱].

غزالی نخستین کسی بود که کتاب منظمی در رد فلسفه نوشت و متشرعان را از ترسی که نسبت به فلسفه داشتند ، آزاد کرد. نفوذ او سبب شد که از آن پس مطالعهٔ معارف دینی با مطالعهٔ فلسفه همراه شود وزمینهٔ نظام آموزشی شامخی‌که بزرگ‌مردانی چون ابوالفتح تاج‌الدین محمد شهرستانی و محمد زکریای رازی

۱ـ المنقذ من‌الضلال، صفحهٔ ۳

و شهاب‌الدین یحیی سهروردی به‌بارآورد، هموار گردد.

غزالی در بیان بینش خود چنین نوشته است: از کودکی بدان گرایش داشتم که اشیاء را با فکر خود بشناسم. در نتیجهٔ این گرایش، برمنابع استناد طغیان کردم. پس همهٔ اعتقاداتی که از کودکی در ذهن من رسوخ یافته بودند، اهمیت پیشین خود را از دست دادند. دریافتم که از دیرباز، یهودیان ومسیحیان وپیروان ادیان دیگر اسیر منابع استناد بوده‌اند، حال آنکه دانش حقیقی باید ازهرگونه تردید برکنار باشد. مثلا آشکاراست‌که ده بزرگتر از سه است، و اگر کسی که می‌تواند چوبی را به‌ماری تبدیل‌کند و نمایشی شگفتی انگیز عرضه دارد، بکوشد تا خلاف آن قضیه‌را به‌اثبات رساند، با تمام توانائی خود، از نفی قطعیت قضیهٔ مورد بحث ناتوان خواهد بود.

غزالی همهٔ منابع شناخت را مورد مداقه قرارداد و عاقبت تصوف را منبع شناخت حقیقی یافت.

غزالی به‌طور جدی به‌مسئلهٔ ماهیت نفس پرداخت، درصورتی که اشعریان بر اثر توحید جامد و به اقتضای تصور محدود خود از جوهر، نمی‌توانستند به‌سهولت دراین‌باره بحث کنند.

غزالی دربارهٔ خدا نیز نظر دارد، اما بیان دقیق این‌نظر بسی دشوار است. مانند «بورگر» و «زول‌گر» آلمانی، همه خدایی صوفیانه را با مفهوم خدای متشخص اشعری آشتی داد. ازاین‌رو به‌آسانی نمی‌توان گفت که آیا غزالی تابع فلسفهٔ همه‌خدایی تام و تمام است یا به‌نوعی همه‌خدایی شخصی ــ ازآن قبیل‌که مطلوب لوتسه است، اعتقاد دارد.

از دیدگاه غزالی، نفس قادر به‌ادراک اشیاء است، ولی ادراک امری عرضی است ومی‌باید به‌جوهر یا ذاتی آزاد از همهٔ اعراض بدن وابسته باشد.

غزالی دررسالهٔ «المضنون به علی غیراهله» خودداری پیغمبر اسلام را از مکشوف گردانیدن ماهیت نفس یا روح توجیه کرد و نوشت: مردم بردو نوعند: ساده اندیشان و اندیشمندان. ساده‌اندیشان ماده را شرط وجود می‌دانند و تصوری از جوهر مجرد ندارند. اما اندیشمندان با منطق خود بر مفهوم وسیع نفس که جامع خدا و روح فردی است، دست می‌یابند.

این سخن می‌رساند که غزالی گرایشی به همه‌خدایی داشته و از این رو ترجیح داده است که در مورد ماهیت نهائی نفس خاموش ماند.

غزالی‌را یکی ازاشاعره می‌شناسند، ولی درواقع چنین نیست، و غزالی مذهب اشعری را فقط برای توده‌ها شایسته می‌دید.

مطابق نوشتهٔ شبلی: «غزالی معتقدبودکه سرایمان‌را نمی‌توان مکشوف کرد ، به‌این دلیل خواستار ترویج الهیات اشعری شد و باابرام فراوان، شاگردان بلافصل‌خودرا ازانتشار نتایج تفکرات خصوصیش برحذر داشت» این نظر و نیز اصرار او در استعمال مصطلحات فلسفی ، متشرعان را بدو بدگمان کرد. ابن جوزی و قاضی عیاض و برخی دیگر از حکیمان متشرع نامدار علناً او را «گمراه» خواندند، و حتی عیاض از این حد نیز پیش‌تر رفت و فرمان داد که همهٔ آثار فلسفی و دینی غزالی را در سراسر خاک اسپانیا نابودگردانند.

از آنچه گذشت دریافت می‌شود که شیوهٔ جدلی معتزله تشخص خدارا نفی‌کرد والوهیت را به‌صورت‌کلیت نامعین صرف درآورد، ولی جنبش اشعری جنبهٔ شخصی خدا را مورد تأکید قرار داد ودر عوض، واقعیت خارجی طبیعت را منکر شد.

با وجود نا استواری نظام معتزلی در زمینهٔ عینیت جزء لا یتجزی، بر روی‌هم فرقهٔ معتزله جزء لایتجزی را واقعیت عینی

می‌شمرد، حال آنکه اشعریان آن‌را دم زودگذری از ارادهٔ الهی می‌انگاشتند. معتزلیان طبیعت را قبول، و خدای عوام را رد می‌کردند، اما اشاعره طبیعت‌را قربانی می‌کردند تا خدای‌متشرعان را نجات دهند.

در مقابل این دوفرقه، صوفیان مست خدا را می‌بینیم که دور از جنجال‌های دینی آن‌عصر، هردوجنبهٔ هستی‌را پذیره می‌شوند، هردورا جلائی‌روحانی می‌بخشند وهمهٔ‌جهان‌را تجلی‌خدا می‌بینند. مفاهیم متضادی که مذاهب دیگر به‌خدا نسبت می‌دادند، درخدای متعال صوفی جمع آمده‌اند. بازپسین ندای معتزلیان خردگرای یا به‌قول صوفیان، «استدلالیان چوبین پا» را از زبان غزالی شکاک می‌شنویم. روح بی‌آرام این حکیم پس از آنکه دیرگاهی در بیابان ملالت‌آور عقل و استدلال سرگردانی‌کشید، در ژرفنای پرآرامش عواطف انسانی برای خود آرام جایی یافت.

غزالی به‌قصد دفاع از الهیات اسلامی، بر معتقدات متعارف شك نکرد، بلکه شك او آغاز کوششی بود که برای نیل به‌معرفتی والاتر صورت گرفت.

بنابراین باید شك غزالی را به‌منزلهٔ پیروزی آرام تصوف بر گرایش‌های عقلی آن‌زمان دانست. خدمت مثبت غزالی‌را به‌فلسفه ایران باید درکتاب‌کوچکی به‌نام مشکوةالانوارجست. غزالی‌کتاب خود را با آیه‌ای از قرآن آغاز کرده است: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»[۱]. سپس به‌ثنویت کهن ایرانی ــ نور ظلمت، که پس از او به‌وسیلهٔ شیخ اشراق‌گسترش یافت، بازگشته واعلام داشته است که نور، تنها وجود حقیقی است، و هیچ ظلمتی عظیم‌تر از ظلمت لاوجود نیست، اما ذات نور، ظهور یا تجلی است، و تجلی

۱ــ الله نورالسموات والارض.

همانا نسبت است. جهان ازظلمت پدید آمد، ولی خدا ازنورخود برآن پاشید، و هر بخش آن به‌فراخور نوری که دریافت داشت، به‌درجه‌ای قابل رؤیت شد. اجسام متفاوت‌اند، برخی تاریک‌اند، برخی تار، بعضی روشن و پاره‌ای روشنی بخش. به‌همین ترتیب مردم با یکدیگر فرق دارند، برخی از موجودات انسانی دیگران را تنویر می‌کنند، وازاین‌جاست‌که پیغمبر اسلام در قرآن «سراج منیر» خوانده شده است. چشم‌جسمانی فقط تجلیات بیرونی نور مطلق یا حقیقی‌را می‌بینند، ولی در دل انسان چشمی درونی وجود دارد که برخلاف چشم بیرونی، خودرا هم مانند غیر می‌بیند و از امور متناهی در می‌گذرد و در حجاب تجلی رخنه می‌کند.

به‌راستی اندیشهٔ غزالی در مشکوةالانوار تخمی بود که رفته رفته رویید و به‌هنگام خود بار داد و بار آن فلسفهٔ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی بود.

آیین اشعری در عرصهٔ دین تحولاتی بزرگ به‌بار آورد. یکی از این تحولات سرکوبی آزاداندیشی ارتدادآمیزی بود که دستگاه دینی اسلام را سخت تهدید می‌کرد. در حوزهٔ فلسفه نیز موجد تغییرات عمده شد. از آن جمله:

۱ـ براثرنفوذ آیین اشعری فلسفهٔ یونانی‌آزادانه مورد انتقاد قرارگرفت.

۲ـ در آغاز سدهٔ پنجم هجری که آیین اشعری دژ خردگرایی‌را سر به‌سر فرو ریخت، شیوه‌ای که باید آن‌را اثبات‌گرایی ایرانی نامید، جمعی ازمتفکران‌را جلب‌کرد. ابوریحان بیرونی وابوعلی بن هیثم از این زمره بودند.

ابن هیثم که بـه‌کشف «زمـان واکنش» [۲] نائل آمد، یکـی از

۲ـ فاصلهٔ زمانی بین‌شروع فعالیت یك‌تحریك بیرونی وشروع واکنش ارگانیسم را «زمان واکنش» گویند.

پیش‌آهنگان روان‌شناسی تجربی جدید به‌شمار می‌رود. ابن هیثم تحقیق دربارهٔ امور فوق حس را روا ندانست و در مسائل دینی سکوتی احتیاط آمیز پیش گرفت. پیش از عصر اشعری چنین شیوه‌هایی یا قابل توجیه نبودند و یا اصلا به‌وجود نمی‌آمدند[۳].

اقبال در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» در فصل معرفت و تجربهٔ دینی دربارهٔ ابوحامد محمد غزالی می‌نویسد:

قرآن «سمع = شنیدن» و «بصر = دیدن» را ارزنده‌ترین هدایای الاهی می‌شمارد و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده‌اند می‌شناسد. و این همان چیزی است که دانشجویان قدیم اسلامی در نتیجهٔ افسون تعلیمات و پژوهشهای یونانی به‌طور کامل فراموش کرده بودند. آنان قرآن را در پرتو فکر یونانی تلاوت می‌کردند. مدت دویست سال طول‌کشید تا دریافتند و آن‌هم نه به صورتی کاملا واضح که روح قرآن ضد یونانی است، و نتیجهٔ این دریافت نوعی از طغیان فکری بود که هنوز به اهمیت کامل آن پی نبرده‌ایم. قسمتی در نتیجهٔ همین طغیان فکری و قسمتی در نتیجهٔ تاریخ شخصی حیات خود غزالی بود که وی دین را برپایهٔ شك فلسفی بنا نهاد، و این خود برای دین بنیان نا ایمنی است و کاملا با روح قرآن سازگاری ندارد. بزرگترین مخالف غزالی یعنی ابن رشد، که از فلسفهٔ یونان در در برابر طغیان‌کنندگان دفاع می‌کرد، از طریق تعلیمات ارسطو به‌چیزی رسید که آن را به‌نام اصل خلود عقل فعّال می‌نامند، و همین اصل است که زمانی در حیات عقلی فرانسه و ایتالیا تأثیر فراوان داشت، ولی به‌نظر من کاملا مخالف نظری است که قرآن دربارهٔ ارزش و سرنوشت ذات یا «من» آدمی دارد.

۳ــ سیر فلسفه درایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۶۵ــ۶۰.

به‌این ترتیب ابن رشد فکر بزرگ و پر ثمری از اسلام را از نظر دور داشت، و نادانسته به‌پیشرفت آن فلسفهٔ سست و واهی از زندگی کومك‌کرد که بینش آدمی را نسبت به‌خودش و خدایش و جهانش دچار تاریکی می‌کند.

ولی منکر این نمی‌توان شد که مأموریت غزالی، بر سان مأموریت کانت در آلمان قرن هجدهم، جنبهٔ رسالتی داشت. عقلیگری به‌زودی دریافت‌که جنبهٔ جزمی وتعبدی دین قابل‌اثبات نیست. تنها راهی که در برابر آن باز بود این بودکه تعبدیات را از نوشته‌های مقدس حذف کنند.

با حذف تعبدیات نظر سودمندیگری اخلاق پیش آمد، و بدین ترتیب عقلیگری حکومت و سلطهٔ بی ایمانی را کامل‌کرد.

وضع تفکر در بارهٔ مسائل الاهی در آلمان، هنگامی‌که کانت ظاهر شد چنین بود. کتاب «نقد عقل خالص» وی محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و همهٔ کارهای پیروان عقلیگری را به‌مشتی از ویرانه‌ها مبدل ساخت و به حق وی را موهبتی خدایی برای کشورش خوانده‌اند.

شکاکیگری فلسفی غزالی، که‌کمی از این هم دورتر رفته بود، در جهان اسلام همین کار را کرد، و پشت عقلیگری مغرور ولی کم‌عمق راکه در همان جهت عقلیگری‌آلمانی پیش‌ازکانت حرکت می‌کرد شکست. با این‌همه یك اختلاف اساسی میان‌کانت وغزالی وجوددارد. کانت، برای‌آنکه نسبت به‌اصول‌خویش پای‌بند بماند، نمی‌توانست امکان معرفت خدا را تصدیق‌کند.

غزالی که امیدی به‌فکر تحلیلی نداشت، به‌آزمایش باطنی متوسل شد و در آن پایگاه مستقلی برای دین یافت. به‌این‌ترتیب وی موفق شدکه برای‌دین‌حق زیستن‌مستقل ازعلم ومابعدالطبیعه را تأمین‌کند، ولی تجلی نامتناهی کلی در تجربهٔ باطنی، وی را

به متناهی بودن و غیر قطعی بودن فکر معتقد ساخت و بر آنش داشت که خط افتراقی میان فکر و اشراق رسم‌کند.

وی توفیق آن‌را نیافت که ارتباطی اساسی میان فکر و اشراق را دریابد و به‌این‌مطلب توجه کندکه فکر، از آن جهت‌که بازمان گذران مسلسل بستگی دارد، بالضروره با تناهی و عدم قطعیت ملازم است[٤].

٤ـ احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، صفحهٔ ۹ـ٦.

امام محمد فخر رازی

علامه محمد اقبال لاهوری در اشعار خود چندین جا از امام محمد فخر رازی حکیم و عالم معروف شافعی ومفسر قرآن زیسته در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری به‌نام «رازی» و «فکرری» اشاره کرده‌است.

در مثنوی «پس چه باید کرد ای اقوام شرق» می‌گوید:

تیغ ایوبی نگاه بایزید
گنجهای هر دو عالم را کلید
عقل و دل را مستی از یك جام می
اختلاط ذکر و فکر روم و ری

در «پیام مشرق» گفته است:

ز رازی معنی قرآن چه پرسی ؟
ضمیر ما به آیاتش دلیل است
خرد آتش فروزد ، دل بسوزد
همین تفسیر نمرود و خلیل است

در «زبور عجم» در غزلی سروده است:

نیابی در جهان یاری که داند دلنوازی را
به‌خود گم شو نگه‌دار آبروی عشق‌بازی را
من ازکارآفرین داغم‌که با این ذوق پیدائی
ز ما پوشیده دارد شیوه‌های کارسازی را
کسی این‌معنی نازك نداند جز ایاز اینجا
که مهر غزنوی افزون کند درد ایازی را
من آن علم و فراست با پرکاهی نمی‌گیرم
که از تیغ وسپر بیگانه سازد مرد غازی را
به‌هر نرخی‌که این‌کالا بگیری سودمند افتد
به زور بازوی حیدر بده ادراك رازی را
اگریك قطره‌خون داری اگرمشت‌پری داری
بیا من با تو آموزم طریق شاهبازی را
اگر این‌کار را کار نفس دانی چه نادانی
دم شمشیر اندر سینه باید نی‌نوازی را

در «گلشن راز جدید» گفته است:

ز اعداد و شمار خویش بگذر
یکی در خود نظر کن پیش بگذر
درآن عالم‌که جزو ازکل فزون‌است
قیاس رازی و طوسی جنون است

در «جاویدنامه» در غزلی آورده است:

ترسم که تو میرانی زورق به سراب اندر
زادی به‌حجاب اندر ، میری به‌حجاب اندر

چون سرمهٔ «رازی» را از دیده فرو شستم
تقدیر امم دیدم پنهان به‌کتاب اندر
برکشت وخیابان پیچ، برکوه وبیابان پیچ
برقی که به خود پیچد میرد به سحاب اندر
با مغربیـان بودم پر جستم و کم دیـدم
مردی که مقاماتش نایدا به حساب اندر
بی درد جهانگیری آن قرب میسر نیست
گلشن به گریبان کش ای بو به گلاب اندر
ای زاهد ظاهر بین گیرم‌که خودی فانی‌است
لیکن تو نمی‌بینی طوفان به‌حباب اندر
این صوت دلاویزی از زخمهٔ مطرب نیست
مهجور جنان حوری نالد به رباب اندر

در «ارمغان حجاز» آورده است:

ز «رازی» حکمت قرآن بیـاموز
چراغی از چراغ او بر افروز
ولی این نکتـه را از من فراگیر
که نتوان زیستن بی مستی و سوز

همچنین در «ارمغان حجاز» گفته است:

خـرد بیگانـهٔ ذوق یقین است
قمار علم و حکمت بد نشین است
دو صد «بوحامد» و «رازی» نیرزد
به‌نادانی که چشمش راه بین است

اقبال در آثار منثور خود نیز ازفخرالدین‌رازی نام برده است.
درکتاب «احیای‌فکردینی دراسلام» پیرامون مبحث «زمان ومکان»

می‌نویسد:

چنان می‌نماید که از میان علمای الاهی مسلمان، فخرالدین رازی بیش از همه به‌مسئلهٔ زمان توجه دقیق کرده است. وی در کتاب «المباحث المشرقیة» همهٔ نظریه های عصر خود را دربارهٔ زمان مورد بحث و تحقیق قرارداده‌است. اونیز روشی عینی دارد ونتوانسته‌است به‌نتایج قطعی برسد. می‌گوید: «تاکنون‌نتوانسته‌ام دربارهٔ ماهیت زمان واقعاً چیزی کشف کنم، و غرض اصلی من از این کتاب آن‌است‌که هرچه را می‌شود له یا علیه هر نظریه‌گفت بیاورم، بی‌آنکه در بیان مطلب روح طرفداری از نظریهٔ خاصی داشته باشم، واین امری است که از آن، بالخاصه در مورد مسئلهٔ زمان اجتناب می‌ورزم[۱]».

درجای دیگر در مبحث زمان می‌نویسد:

رازی در تفسیر قرآن خود می‌گوید که یکی از پیران طریقت به‌او تعلیم کرده بود که ذکر «یا دهر، یا دیهور، یا دیهار» را مکرر بگوید[۲].

۱ـ احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، صفحهٔ ۸۸.

۲ـ احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، صفحهٔ ۸۶.

تصویر سنائی در شعر اقبال

علامه محمد اقبال لاهوری در آثار متعدد خود به‌حکیم سنائی غزنوی شاعر و عارف مشهور زیسته در قرن پنجم و ششم هجری ارادت ویژه‌ای ابراز می‌دارد.

در مثنوی «مسافر» زیر عنوان: «سفر به‌غزنی و زیارت مزار حکیم سنائی» چنین سروده است:

تـا ز شهر خسروی کردم سفر
شـد سفر بر من سبك‌تر از حضر

سینه بگشادم به آن بادی که پار
لاله رست از فیض او در کوهسار

آه غزنـی آن حریم عـلم و فن
مرغـزار شیـر مردان کهـن

دولت محمود را زیبـا عروس
از حنا بندان او دانـای طوس

خفته در خـاکش حکیم غزنوی
از نـوای او دل مردان قـوی

آن حکیم غیب ، آن صاحب مقام
ترک جوش[۱] رومی از ذکرش تمام
من ز پیدا ، او ز پنهان در سرور
هر دو را سرمایه از ذوق حضور
او نقاب از چهرهٔ ایمان گشود
فکر من تقدیر مؤمن وا نمود
هر دو را از حکمت قرآن سبق
او ز حق گوید ن از مردان حق
در فضای مرقد او سوختم
تا متاع ناله‌ئی اندوختم
گفتم ای بینندهٔ اسرار جان
بر تو روشن این جهان‌و آن جهان
عصر ما وارفتهٔ آب و گل است
اهل حق را مشکل اندر مشکل‌است
مؤمن از افرنگیان دید آنچه دید
فتنه‌ها اندر حرم آمد پدید
تا نگاه او ادب از دل نخورد
چشم او را جلوهٔ افرنگ برد
ای حکیم غیب ، امام عارفان
پخته از فیض تو خام عارفان
آنچه اندر پردهٔ غیب است گوی
بو که آب رفته باز آید به‌جوی

سپس زیر عنوان «روح حکیم سنائی از بهشت برین جواب

۱ـ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) سروده است:
ترک جوشی کرده‌ام من نیم خام
از حکیم غزنوی بشنو تمام

می‌دهد سروده است:

راز دان خیر و شر گشتم ز فقر
زنده و صاحب‌نظر گشتم ز فقر

یعنی آن فقری که داند راه را
بیند از نور خودی الله را

اندرون خویش جوید لا اله
در ته شمشیر گوید لا اله

فکر جان کن چون زنان برتن متن
همچو مردان گوی در میدان فکن

سلطنت اندر جهان آب و گل
قیمت او قطره ئی از خون دل

مؤمنان زیر سپهر لاجورد
زنده‌ازعشق‌اند ونی‌ازخواب‌وخورد

می‌ندانی عشق‌و مستی ازکجاست؟
این شعاع آفتاب مصطفی است

زنده‌ئی تا سوز او در جان تست
این نگه دارندهٔ ایمان تست

با خبر شو از رموز آب و گل
پس بزن بر آب و گل اکسیر دل

دل ز دین سرچشمهٔ هر قوت است
دین همه از معجزات صحبت است

دین مجو اندر کتب ای بی خبر
علم و حکمت از کتب، دین از نظر

بو علی دانندهٔ آب و گل است
بی خبر از خستگیهای دل است

نیش و نوش بو علی سینا بهل
چاره سازیهای دل از اهل دل
مصطفی بحر است و موج او بلند
خیز و این‌دریا به‌جوی خویش بند
مدتی بر ساحلش پیچیده ئی
لطمه‌های موج او نا دیده ئی
یك زمان خود را به دریا در فکن
تا روان رفته باز آید به تن
ای مسلمان جز به راه حق مرو
نا امید از رحمت عامی مشو
پرده بگذار آشکارائی گزین
تا بلرزد از سجود تو زمین
دوش دیدم فطرت بیتاب را
روح آن هنگامهٔ اسباب را
چشم او بر زشت و خوب کائنات
در نگاه او غیوب کائنات
دست او با آب و خاك اندر ستیز
آن به‌هم پیوسته و این ریز ریز
گفتمش در جستجوی کیستی؟
در تلاش تار و پود کیستی؟
گفت از حکم خدای ذوالمنن
آدمی نو سازم از خاك کهن
مشت خاکی را به‌صد رنگ آزمود
پی به پی تابید و سنجید و فزود
آخر او را آب و رنگ لاله داد
لا اله اندر ضمیر او نهاد

باش تا بینی بهار دیگری
از بهار پا ستان رنگین تری
هر زمان تدبیرها دارد رقیب
تا نگیری از بهار خود نصیب
بر درون شاخ گل دارم نظر
غنچه ها را دیده‌ام اندر سفر
لاله را در وادی و کوه و دمن
از دمیدن باز نتوان داشتن
بشنود مردی‌که صاحب جستجوست
نغمه‌ئی را کو هنوز اندر گلوست

در «ارمغان حجاز» دربارهٔ سنائی گفته است:

می روشن ز تاك من فرو ریخت
خوشا مردی که در دامانم آویخت
نصیب از آتشی دارم که اول
سنائی از دل رومی برانگیخت

شهاب‌الدین یحیی سهروردی

علامه اقبال لاهوری دربارهٔ شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی فیلسوف نامی ایران در قرن ششم هجری می‌نویسد:

به‌برکت رهایی فکری مسلمین، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (متوفی سال ۵۸۷ هجری) پدید آمد وآهنگ ساختن فلسفه‌ای نو کرد. شهاب‌الدین یکسره از مفاهیم دیرینه چشم نپوشید، ولی به‌اقتضای فکر اصیل ایرانی خود، علی‌رغم تهدیدات متنفذان تنگ‌نظر، به‌استقلال اندیشید. در فلسفهٔ او سنن فکری ایران باستان که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و ابو حامد محمد غزالی و اسماعیلیان جلوه‌گر شده بود، با افکار حکیمان والهیات اسلامی همساز گردید.

شهاب‌الدین یحیی سهروردی که بعد به «شیخ اشراق مقتول» شهرت یافت، نزد مجدالدین جیلی، استاد فخرالدین رازی درس خواند و هنوز در بحبوحهٔ شباب بود که سرآمد همهٔ حکیمان عالم اسلام‌شد. ملك‌الظاهر پسر سلطان صلاح‌الدین‌ایوبی‌که باستایشی عظیم بدو می‌نگریست، او را نزد خود، به‌حلب خواند. فیلسوف

جوان در حلب عقـاید مستقل خود را باز نمود. جزم اندیشـان خون آشام که در همهٔ اقالیم و اعصـار برای پوشانیدن ناتوانی فکری خود، به‌زور توسل جسته‌اند، بر او رشك بردند و به‌سلطان صلاح‌الدین نوشتندکه تعالیم سهروردی اسلام‌را به‌خطرمی‌اندازد و سرکوبی آن لازم است. سلطان خواست آنـان را برآورد. پس فیلسوف جوان ایرانی در سال سی و ششم (۳۶) عمر با آرامش به‌مرگ تن درداد. مرگی‌که اورا درزمرهٔ شهیدان حقیقت درآورد و بدو نامی جاوید بخشید.

امروزآن مردم‌کشان وبسا مردم‌کشان دیگر مرده وپوسیده‌اند، ولی فلسفه‌ای که به‌بهای جانی تمام شد، همچنان زنده است، و انبوه حقیقت‌جویان را به‌سوی خود می‌کشد.

سهروردی شخصیتی ممتاز داشت. از استقلال فکری و قدرت تعمیم و نظام‌پردازی برخوردار، واز اینها بالاتر، نسبت به‌سنن ایرانی وفادار بود. در مورد قضایای مهم و گوناگون بـا فلسفهٔ افلاطون درافتاد و فلسفهٔ ارسطورا صرفاً مقدمهٔ نظام فلسفی‌خود شمرد و آزادانه انتقاد کرد[۱]. هیچ موضوعی از انتقاد او برکنار نماند. حتی منطق ارسطویی‌را مورد بررسی‌دقیق قرارداد وبرخی از اصول آن را ابطال کرد. مثلا اعلام داشت که درمنطق ارسطو، تعریف از جنس و فصل فراهم مـی‌آید، حال آنکه فصل یعنـی خصوصیت ممیزشیء مورد تعریف‌که البته نمی‌توان آن‌را برشیء دیگری حمل کرد، شیء مورد تعریف را به‌ما نمی‌شناساند. کسی که اسب را نشناخته باشد، با تعریف منطقی اسب یعنی «حیوان

۱ــ برای آگاهی بیشتر، خوانندگان می‌توانند به تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان (از ظهور رودکی تـا شهادت سهروردی) تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع) مراجعه کنند.

شبهه‌کشنده» به‌شناسایی آن نائل نخواهد شد. چنین‌کسی قاعدتاً مفهوم حیوان‌را درمی‌یابد، زیرا قبلا به‌موجودات بسیاری‌که صفت حیوانیت به‌آنها تعلق می‌گیرد، برخورد کرده است ، ولی مفهوم «شبهه‌کش» را در نمی‌یابد، زیرا در هیچ مورد جز در مورد شیء مورد تعریف، به‌چیزی‌که دارای صفت «شبهه‌کش» باشد، برخورد نکرده است. بنابراین تعریف ارسطویی ازلحاظ علمی امری‌کاملا بیهوده است.

سهروردی دربارهٔ تعریف منطقی نظری‌که سخت به‌نظر بوزان کت Bosan quet می‌ماند، آورد. بوزان کت تعریف را «جمع‌کردن کیفیات» می‌داند، و سهروردی معتقد است که در تعریف درست باید همهٔ اوصاف ذاتی شیء را برشمرد، و مراد از اوصاف ذاتی شیء آن‌هایی هستندکه گرچه ممکن‌است منفرداً دراشیاء‌گوناگون موجود باشند، مجموعاً در هیچ چیزی جز شیء مورد تعریف یافت نمی‌شوند.

برای آنکه از خدمت سهروردی بـه‌فلسفهٔ ایران آگاه شویم، باید فلسفهٔ اولای او را پیش نهیم. به‌نظر شیخ اشراق، کسی‌که می‌خواهد به‌فلسفهٔ متعالی او راه برد ، باید با فلسفهٔ ارسطویی و علم منطق و ریاضیات و تصوف به‌خوبی آشنا باشد و ذهن خود راازآلودگی تعصب و گناه بیالاید و با این شیوه ، رفته رفته بر ذوق یا حسی درونی‌که یافته‌های نظری عقل‌را می‌سنجد وتصحیح می‌کند، دست یابد. عقل بی‌یاور درخور اعتماد نیست. پس باید از ذوق یعنی ادراکی مرموز که به کنـه امور پی می‌برد و روح بی‌آرام را شناخت وآرامش‌می‌بخشد و شك را از نیرومی‌اندازد، یاری گیرد[۲].

۲ـ سیر فلسفه درایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۹۵ـ۹۳.

پس از این مبحث، علامه اقبال به‌بررسی شاخه‌هـای سه‌گانهٔ حکمت اشراق یعنی : بود شناسی و جهان شناسی و روان شناسی می‌پردازد که ورقهای ۹۷ تا ۱۰۶ کتاب «سیر فلسفه در ایران» را شامل می‌شود. و در پایان دربارهٔ شهاب‌الدین یحیی سهروردی «شیخ اشراق یا شیخ شهید» می‌نویسد:

چنین‌است فلسفهٔ شهید بزرگ ایرانی. وی به‌راستی نخستین نظام‌پرداز تاریخ فلسفهٔ ایران بود که حقایق همهٔ شیوه‌های‌فکری ایران‌را بازشناخت وباکاردانی درهم‌آمیخت و نظام نوی پرداخت. خدارا مجموع هستی‌های حسی وانگاری شمرد وازاین‌رو به‌فلسفهٔ وحدت وجودکشانیده شد. برخلاف برخی ازصوفیان پیش ازخود، جهان را حقیقی، و نفس انسانی را واجد فردیتی متمایزدانست. در زمینهٔ علت نهائی وجود با حکیمان متشرع هماهنگ گردید و گفت که علت نهائی هرنمود، نور مجرد است، و جهان سراسر، اشراق نور مجرداست. درروان‌شناسی از ابوعلی‌سینا پیروی‌کرد، ولی روان شناسی او از روان شناسی ابوعلی منظم‌تر بود و بیش ازآن به‌تجربه‌گرایش داشت. درعرصهٔ اخلاق، به‌راه ارسطو رفت ومفهوم میانه‌گزینی اورا با دقت تام تشریح‌کرد. ازاینها بالاتر، با دگرگون‌کردن آیین نوافلاطونی دیرین، نظام فکری مخصوصی ترتیب داد که از یك‌طرف به‌فلسفهٔ افلاطونیان متمایل بود و از طرف دیگر دوگرایی کهن ایرانی را پیش کشید و بدان صورتی روحانی بخشید. هیچ یك از متفکرانی که از ایران برخاسته‌اند، نتوانسته‌اند مانند او بااصول اساسی چندی، همهٔجنبه‌های وجود عینی را تبیین‌کنند.

سهروردی در سراسر نظام فکری خود به‌تجربه‌گرایید و نیز کوشیدکه همهٔ چیزها وحتی نمودهای جسمانی‌را با نظریهٔ اشراق خود بازنماید. عینیت هستی که در همه‌خدایی افراطی و ذهنـی

پیشینیان گم و مستهلك شده بود، در نظام سهروردی اعتباری درخور یافت و مورد تدقیق و تبیینی تمام قرار گرفت.

این فرزانهٔ تیزاندیش، در سراسر نظام فکری خود هماهنگی تامی بین عقل و عاطفه برقرار ساخت و از این رو بیش از سایر متفکران، از عهدهٔ تسخیر اذهان برآمد و بر اثر آن، از رشك حکیمان معاصر خود به‌گزند افتاد. اینان به‌انگیزهٔ کوتاه‌اندیشی، او را به‌سختی آزردند و حتی پس از شهادت او هم آرام نیافتند و این شهید بزرگ عالم علم را در زمرهٔ شهیدان نیاوردند، و به تحقیر «شیخ مقتول» خواندند. با اینهمه درقرن‌های بعد صوفیان و حکیمان حق او را شناختند و بر او حرمت عظیم نهادند[۳].

درکتاب «احیای فکردینی دراسلام» در مقایسهٔ شیخ‌شهاب‌الدین یحیی سهروردی با فیلسوفان غرب می‌نویسد:

در تاریخ اندیشهٔ اسلامی، فکر مراتب حقیقت در آثار شهاب الدین یحیی سهروردی شهید آشکار است. درزمانهای جدید هگل به‌مقیاس وسیع‌تری در این باره کار کرده و در این اواخر لورد هالدین فقید در کتابش «حکومت نسبیت»که درنزدیکی مرگ‌خود انتشار داد، به‌این موضوع پرداخته است. پیش از این حقیقت و واقعیت نهایی را همچون یك «من» تصور کردم، و اکنون باید این را اضافه کنم‌که از من نهایی ، تنها من‌هایی صادر می‌شوند. انرژی خلاق من نهایی،که درآن عمل واندیشه یکی است، همچون واحدهایی از من عمل می‌کند. جهان، در تمام جزئیاتش، از ذرهٔ ماده گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، تجلیی از «من هستم بزرگ» است. هر ذره از انرژی الاهی ، هر اندازه هم که

۳ـ سیر فلسفه درایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۱۰۷.

در سلسلهٔ مراتب وجود پست باشد یك «من» است، ولی در بیان و تجلی منی درجاتی وجود دارد. نغمهٔ منی در سراسر دستگاه نغمهٔ هستی سیر می‌کند و به تدریج بالاتر می‌رود تا در آدمی به‌کمال خود برسد[٤].

٤ـ احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، صفحهٔ ۸۵ـ۸٤.

فریدالدین عطار نیشابوری

علامه محمد اقبال لاهوری به‌شیخ فریدالدین عطار نیشابوری شاعر و عارف و نویسندۀ مشهور ایرانی زیسته در قرن ششم و هفتم هجری توجه ویژه‌ای داشته‌است چنانکه در«گلشن رازجدید» خود بیت معروف شیخ محمود شبستری را که گفته است:

«مرا زین شاعری خود عار ناید
که در صد قرن یك عطار ناید»

در ضمن اشعار خود تضمین و نقل کرده است.

در کتاب «اسرار خودی» چنین سروده است:

بود نقش هستیم انگاره ئی
نا قبولی نا کسی نا کاره ئی
عشق سوهان زد مرا آدم شدم
عالم کیف و کم عالم شدم
حرکت اعصاب گردون دیده‌ام
در رگ مه گردش خون دیده‌ام

بهر انسان چشم من شبها گریست
تا دریدم پردهٔ اسرار زیست
از درون کارگاه ممکنات
برکشیدم سر تقویم حیات
من که این شب را چو مه آراستم
گرد پای ملت بیضاستم
ملتی در باغ و راغ آوازه‌اش
آتش دلها سرود تازه‌اش
ذره کشت و آفتاب انبار کرد
خرمن از صد رومی و عطار کرد
آه گرمم رخت بر گردون کشم
گرچه دودم از تبار آتشم
خامه‌ام از همت فکر بلند
راز این نه پرده در صحرا فکند
قطره تا هم پایهٔ دریا شود
ذره از بالیدگی صحرا شود

فخرالدین عراقی

علامه محمد اقبال لاهوری در آثار منثور و منظوم خود از فخرالدین عراقی شاعر و عارف مشهور ایرانی زیسته در قرن هفتم هجری نام برده واز افکار وعقاید وشور و حال عارفانهٔ وی یاد کرده است:

در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» در مبحث «زمان ومکان» می‌نویسد:

عراقی شاعر صوفی در این مورد نظر مشابهی دارد. وی تنوعات نامحدود زمان را وابسته به‌مراتب متغیر وجود می‌داند که میان مادیت و روحانیت محض قرار گرفته‌اند. زمان اجرام بزرگ که از گردش افلاك حاصل می‌شود، قابل تقسیم به‌گذشته و اکنون وآینده است، وطبیعت‌آن چنان است‌که تا روزی نگذرد، روز پس از آن نخواهد آمد. زمان موجودات غیر مادی نیز رنگ تسلسلی دارد، ولی گذشت آن چنان است که یکسال از زمان اجرام بزرگ، در مقایسهٔ با زمان یك وجود غیر مادی، یك‌روز بیش نیست. چون در سلسلهٔ موجودات غیر مادی به‌تدریج بالاتر

رویم، به‌زمان الاهی می‌رسیم و آن زمانی است‌که مطلقاً ازصفت گذشتن آزاد است، و به‌همین جهت تقسیم و توالی و تغییر در آن راه ندارد. برتر از ابدیت است، نه‌آغاز دارد و نه انجام. با یك فعل غیرقابل تقسیم ادراك، چشم خدا همهٔ دیدنیها را می‌بینند و گوش خداهمهٔ شنیدنیها را می‌شنود. قدمت خدا از قدمت زمان نیست، بلکه قدمت زمان از قدمت خداست[۱].

عراقی پس از آنکه مکانهای اجسام مادی با درجات مختلف لطافت را به این ترتیب بیان می‌کند، به اختصار به بیان انواع اصلی مکانی که طبقات گوناگون موجودات غیر مادی، یعنی فرشتگان درآن عمل می‌کنند می‌پردازد. عنصرفاصله دراین مکان کاملا ازمیان نرفته‌است، چه‌اجسام‌غیرمادی، درعین‌آنکه می‌توانند از دیوارهای سنگی عبورکنند، از حرکت معاف هستندکه به‌گفتهٔ عراقی نشانهٔ عدم کمال و روحانیت است. عالی‌ترین نقطه در سلسلهٔ آزادی مکانی مخصوص روح آدمی است که ذات یگانهٔ آن نه در حال سکون است و نه در حال حرکت. به‌این‌ترتیب چون از مکان‌های گوناگون بگذریم، به‌مکان الهی می‌رسیم که مطلقاً از هر بعدی آزاد است.

از این بیان اجمالی نظر عراقی برشما معلوم می‌شودکه چگونه یك متصوف روشنفکرمسلمان، درعصری‌که از نظریه‌ها ومفاهیم فیزیك جدید هیچ‌آگاهی‌در میان نبود، به‌صورتی عقلانی‌آزمایش نفسانی خودرا دربارهٔ زمان و مکان تفسیر وتعبیر می‌کرده است. با اینهمه نمی‌توانست تمام وسعت اندیشهٔ خود را دریابد، و این ناتوانی قسمتی از آن جهت بود که وی ریاضی نمی‌دانست، و قسمت دیگر از آن جهت که پیشداوریهای طبیعی در جهت تمایل

۱ـ احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، صفحهٔ ۸۹.

به‌اندیشهٔ سنتی ارسطویی جهان ثابت داشت.

در اینجا نیز تفسیر فوق مکانی «اینجا» و فوق ابدی «اکنون» در حقیقت وواقعیت نهایی مفهوم جدید جاگاه‌را به‌خاطرمی‌آورد که استاد الگزندر در سخنرانی‌های خود دربارهٔ «مکان، زمان، و الوهیت» آن را قالب همهٔ اشیاء می‌داند.

اگر عراقی هوشمندانه‌تر در ماهیت زمان نظر می‌کرد ، قطعاً چنین نتیجه می‌گرفت که، از دو مفهوم زمان ومکان، مفهوم زمان اساسی‌تر است، و اینکه استاد الگزندر گفته است که زمان روح مکان‌است نباید تنها به‌عنوان کنایه و استعاره‌ای تلقی شود.

عراقی ارتباط خدا را با جهان به‌ارتباط روح آدمی با بدنش تشبیه کرده است، ولی به‌جای آنکه با نقادی سیماهای زمانی و مکانی تجربه و به‌صورت فلسفی به‌چنین نتیجه‌ای رسیده باشد، آن را بر پایهٔ تجربهٔ نفسانی خویش بنا نهاده است. تنها این کافی نیست که زمان و مکان را به‌یك نقطه ــ لحظهٔ محو شونده منجر کنیم. آن راه فلسفی که ما را به‌خدایی به‌عنوان روح مطلق جهان رهبری می‌کند، به‌وسیلهٔ اکتشاف این امر که اندیشه‌های زنده اصل نهایی مکان ــ زمان است در برابر ما آشکار می‌شود. شك نیست که ذهن عراقی درامتداد مستقیم حرکت می‌کرده‌است، ولی پیشداوریهای ارسطویی وی‌که با فقدان تحلیل روانشناختی همراه شده بود، راه را در برابر پیشرفت وی سد کرده بود. با این نظر وی که زمان الاهی کاملا خالی از تغییر است ــ و آشکارا پیداست که چنین نظری مبتنی بر تجربه و تحلیل ناقص تجربهٔ خودآگاهانه بود ــ برای وی ممکن‌نبوده‌است‌که رابطهٔ میان زمان الاهی و زمان تسلسلی را پیدا کند ، و از طریق این اکتشاف به‌اندیشهٔ اسلامی‌آفرینش‌پیوسته‌که به‌معنی جهان در حال‌افزایش

است برسد[۲].

اقبال در آثار منظوم خود از شور و حال عـارفانهٔ فخرالدین عراقی به‌تمثیل یاد می‌کند:

در «رموز بیخودی» گوید:

گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز به قرآن زیستن
صوفی پشمینه پوش حـال مست
از شراب نغمـهٔ قـوال مست
آتش از شعـر عراقی در دلش
در نمی‌سـازد به قرآن محـفلش
از کلاه و بوریـا تـاج و سریر
فقر او از خانقاهان بـاج‌گیر
واعظ دستـان زن افسانـه بند
معنی او پست و حرف او بلند

در «پیام مشرق» با اشاره به‌غزل مشهور عراقی:

«نخستین باده کاندر جام کردند
ز چشم مست ساقی وام کردند»

می‌گوید:

به خود بـاز آورد رنـد کهن را
می برنـا که من در جام کردم
من این می چون مغان دور پیشین
ز چشم مست ساقی وام کردم

۲ــ احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، صفحهٔ ۱۵۹ــ۱۵۷.

درکتاب «ارمغان‌حجاز» اقبال احوال خودراکه‌گاه‌گاه باخواندن اشعار عراقی و جامی می‌گذراند، باز می‌گوید:

گهی شعر عراقی را بخوانم
گهی جامی زند آتش به جانم
ندانم گر چه آهنگ عرب را
شریک نغمه های ساربانم

شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی

اقبـال در اشعـار خود از شیخ مصلح‌الدین سعـدی شیرازی قافله‌سالار ادبیات پارسی درکتاب «افکار» خود نام‌برده و به‌شعری از او استناد جسته است:

طیاره

سر شـاخ گل طایری یك سحـر
همـی گفت بـا طایران دگر
« ندادند بـال آدمـی زاده را
زمین گیر کردند این ساده را »
بدو گفتم ای مرغك بـاد سنج
اگر حرف حق با تو گویم مرنج
ز طیاره مـا بال و پر ساختیم
سوی آسمـان رهگذر سـاختیم

چه طیاره آن مرغ گردون سپر
پر او ز بال ملك تیز تر
به پرواز شاهین ، به نیرو عقاب
به چشمش ز لاهور تا فاریاب
به گردون خروشنده و تند جوش
میان نشیمن چو ماهی خموش
«خرد ز آب و گل جبرئیل آفرید
زمین را به گردون دلیل آفرید»
چو آن مرغ زیرك كلامم شنید
مرا یك نظر آشنایانه دید
پرش را به منقار خارید و گفت:
كه من آنچه گوئی ندارم شگفت
مگر ای نگاه تو بر چون و چند
اسیر طلسم تو پست و بلند
«تو كار زمین را نكو ساختی؟
كه با آسمان نیز پرداختی»[۱]

در «پیام مشرق» با توجه به‌شعر معروف سعدی:

نه بر اشتری سوارم نه چو خر به‌زیر بارم
نه خداوند رعیت نه غلام شهریارم

می‌گوید:

نه من بر مرکب ختلی سوارم
نه از وابستگان شهریارم

۱- این بیت از سعدی است.

مرا ای همنشین دولت همین بس
چو کاوم سینه را لعلی بر آرم

در کتاب «نقش فرنگ» در «محاوره مابین حکیم فرانسوی اوگوست کنت و مرد مزدور» با استفاده از شعر جهان شمول و عالمگیر سعدی شیرازی: «بنی‌آدم اعضای یکدیگرند» از قول آن حکیم سروده است:

«بنی آدم اعضاء یکدیگرند»
همان نخل را شاخ و برگ و برند

دماغ ار خرد زاست از فطرت است
اگر پا زمین‌ساست از فطرت است

یکی کارفرما یکی کار ساز
نیاید ز محمود کار ایاز

نبینی که از قسمت کار زیست
سراپا چمن می‌شود خار زیست

مرد مزدور:

فریبی به حکمت مرا ای حکیم
که نتوان شکست این طلسم قدیم

مس خام را از زر اندوده ای
مرا خوی تسلیم فرموده ای

کند بحر را آب نایم اسیر
ز خارا برد تیشه‌ام جوی شیر

حق کوهکن دادی ای نکته سنج
به پرویز پر کار نابرده رنج؟

خطا را به حکمت مگردان صواب
خضر را نگیری بـه دام سراب
به دوش زمین بار سرمـایه دار
نداردگـذشت از خوروخواب وکار
جهان راست بهروزی از دستمزد
ندانی که این هیچ کار است دزد
پـی جرم او پـوزش آورده ای
بدین عقلو دانش فسون خوردهای

شمس تبریزی

همانطورکه در بخش «اقبال و مولوی» دراین‌کتاب نوشته شده علامه محمد اقبال لاهوری از شمس تبریزی مراد و مرشد فکری مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) در آثار خود یاد کرده چنانکه داستان نخستین برخورد آنان در کتاب «اسرار خودی» در بخش مذکور نقل شد.

در «اسرار خودی» نیز می‌گوید:

عاشقی آموز و محبوبی طلب
چشم نوحی قلب ایوبی طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گلی
بوسه زن بر آستان کاملی
شمع خود را همچو رومی بر فروز
روم را در آتش تبریز سوز

دراینجا روم اشاره به‌جلال‌الدین محمد مشهور به«ملای روم» و تبریز اشاره به شمس‌الدین تبریزی است.

در کتاب «می باقی» اقبال در غزلی سروده است:

صد نالهٔ شبگیری صد صبح بلا خیزی
صد آه شرر ریزی یك شعر دل آویزی
درعشق وهوسناکی دانی که تفاوت چیست؟
آن تیشهٔ فرهادی ، این حیلهٔ پرویزی
با پردگیان برگو کاین مشت غبار من
گردی‌است نظربازی، خاکی‌است بلاخیزی
هوشم برد ای مطرب مستم‌کند ای ساقی
گلبانگ دل آویزی از مرغ سحر خیزی
از خاك سمرقندی ترسم که دگر خیزد
آشوب هلاکوئی ، هنگامهٔ چنگیزی
مطرب غزلی، بیتی ، از مرشد روم‌آور
تا غوطه زند جانم در آتش تبریزی

مولوی در آئینهٔ اشعار اقبال

اقبال شیفتگی خاصی به‌مولانا جلال‌الدین محمدبلخی (مولوی) شاعروعارف نامی درقرن‌هفتم ایران‌دارد. به‌طوری‌که تأثیربسیار زیاد و چشم‌گیر مولوی در کلیهٔ آثار و اشعار او به‌چشم می‌خورد. وی دراشعار خود مولوی را آخوند روم، پیرروم، پیر حق‌سرشت، پیر یزدانی، پیر عجم، مولانای روم، مرشد روم، ملاجلال نامیده است:

در «اسرار خودی» آورده است:

آگهی از قصه ی آخوند روم
آنکه داد اندر حلب درس علوم
پای در زنجیر توجیهات عقل
کشتی اش طوفانی «ظلمات» عقل
موسی بیگانه ی سینای عشق
بی‌خبر از عشق و از سودای عشق

از تشکک گفت و از اشراق گفت[1]
وز حکم صد گوهر تابنده سفت
عقده های قول مشائین گشود
نور فکرش هر خفی را وا نمود
گرد و پیشش بود انبار کتب
بر لب او شرح اسرار کتب
پیر تبریزی ز ارشاد کمال
جست راه مکتب ملا جلال
گفت: این غوغا وقیل وقال چیست؟
این قیاس و وهم واستدلال چیست؟
مولوی فرمود: نادان لب به‌بند
بر مقالات خردمندان مخند
پای خویش از مکتبم بیرون گذار
قیل وقال است این ترا باوی چه کار؟
قال ما از فهم تو بالاتر است
شیشهٔ ادراک را روشنگر است
سوز شمس از گفتهٔ ملا فزود
آتشی از جان تبریزی گشود
بر زمین برق نگاه او فتاد
خاک از سوز دم او شعله زاد
آتش دل خرمن ادراک سوخت
دفتر آن فلسفی[2] را پاک سوخت

۱ـ مقصود از دو مکتب فلسفی اشراقی و شکاکی است.
۲ـ منظور شیخ کمال‌الدین جنیدی است.

مـولوی بیگانه از اعجـاز عشق
نا شناس از نغمه‌های ساز عشق
گفت : این آتش چسان افروختی؟
دفتر اربـاب حکمت سوختـی
گفت شیخ : ای مسلم ‌زنـار دار
ذوق‌وحال‌است این ترا باوی‌چه‌کار
حال مـا از فر تو بالاتر است
شعلهٔ مـا کیمیای احمر است
ساختی از برف حکمت سازوبرگ
از سحـاب فکر تو بارد تگرگ
آتشی افروز از خـاشاك خویش
شعله‌ئی تعمیر کن از خاك خویش

همچنین در «اسرار خودی» می‌گوید:

بـاز برخوانم ز فیض پیر روم
دفتـر سر بستـه اسرار عـلوم
جان او از شعله‌هـا سرمایه‌دار
من فروغ یك نفس مثل شرار
شمع سوزان تاخت بر پروانه‌ام
بـاده شبخون ریخت بر پیمانه‌ام
پیر رومی خـاك را اکسیر کرد
از غبارم جلوه ها تعمیر کرد
ذره از خاك بیابان رخت بست
تا شعاع آفتـاب آرد به دست
موجم و در بحر او منزل کنم
تـا در تابنده ئی حاصل کنم

من که مستی‌ها ز صهبایش کنم
زندگانی از نفس هایش کنم

* * *

شب دل من مایل فریاد بود
خامشی از یا ربم آباد بود
شکوه آشوب غم دوران بدم
از تهی پیمانگی نالان بدم
این قدر نظاره‌ام بی‌تاب شد
بال و پر بشکست وآخر خواب شد
روی خود بنمود پیر حق سرشت
کو به حرف پهلوی قرآن نوشت[1]
گفت: ای دیوانهٔ ارباب عشق
جرعه ئی گیر از شراب ناب عشق
بر جگر هنگامهٔ محشر بزن
شیشه بر سر دیده بر نشتر بزن
خنده را سرمایهٔ صد ساله ساز
اشك خونین را جگر پر کاله ساز
تا بکی چون غنچه می‌باشی خموش
نکهت خود را چوگل ارزان فروش
چون جرس آخر ز هر جزو بدن
نالهٔ خاموش را بیرون فکن

۱ـ کنایه از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) است که دربارهٔ مثنوی معنوی او گفته‌اند:

مثنوی معنوی مولوی — هست قرآنی به‌لفظ پهلوی

آتش استی بزم عالم بر فروز
دیگران را هم ز سوز خود بسوز
فاش گو اسرار پیر می فروش
موج می شو کسوت مینا بپوش
سنگ شو آئینهٔ اندیشه را
بر سر بازار بشکن شیشه را
خیز و پا بر جادهٔ دیگر بنه
جوش سودای کهن از سر بنه
آشنای لحظهٔ گفتار شو
ای درای کاروان بیدار شو
زین سخن آتش به پیراهن شدم
مثل نی هنگامه آبستن شدم
چون نوا از تار خود برخاستم
جنتی از بهر گوش آراستم
بر گرفتم پرده از راز خودی
وا نمودم سر اعجاز خودی

در «نقش فرنگ» زیر عنوان : «جلال و هگل» که منظور جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) و هگل فیلسوف مشهور آلمانی است، افکار آن‌دورا بررسی‌کرده و مولانا را گره‌گشای معضلات فکری و فلسفی خود معرفی می‌کند:

می‌گشودم شبی به ناخن فکر
عقده های حکیم آلمانی
آنکه اندیشه‌اش برهنه نمود
ابدی را ز کسوت آنی

پیش عرض خیـال او گیتی
خجل آمـد ز تنگ دامـانی
چون به دریـای او فرو رفتم
کشتی عقـل گشت طوفـانی
خواب بر من دمیـد افسونـی
چشم بستم ز بـاقی و فـانی
نگـه شوق تیز تر گردیـد
چهـره بنمود پیـر یزدانـی
آفتـابی کـه از تجلـی او
افق روم و شـام نورانـی
شعله اش در جهان تیره نهاد
به بیابـان ، چراغ رهبانـی
معنی از حرف او همـی روید
صفت لاله هـای نعمـانـی
گفت با من چه خفته‌ای برخیز
به سرابـی سفینـه می‌رانـی
« به خرد راه عشق می پوئی ؟
به چراغ آفتـاب می جوئی »

همچنین زیر عنوان: «جـلال و گوتـه» که مقصود جلال‌الدین مولوی و گوته شاعر مشهور آلمانی است، چنین سروده است:

نکته دان آلمنـی را در ارم
صحبتی افتـاد با پیر عجم
شاعری کو همچو آن عـالی جناب
« نیست پیغمبر ولی دارد کتاب »

خواند بر دانای اسرار قدیم
قصهٔ پیمان ابلیس و حکیم

گفت رومی: ای سخن را جان‌نگار
تو ملك صیدستی و یزدان شکار[۲]

فکر تو در کنج دل خلوت گزید
این جهان کهنه را باز آفرید

سوز و ساز جان به پیکر دیده‌ای
در صدف تعمیر گوهر دیده ئی

هر کسی از رمز عشق آگاه نیست
هر کسی شایان این درگاه نیست

«داند آن‌کو نیك بخت و محرم‌است
زیرکی زابلیس‌وعشق ازآدم‌است»

در «می باقی» درغزلی از خم پیرروم (مولانا جلال‌الدین محمد بلخی) چنین نغمه سرایی می‌کند:

به شاخ زندگی ما نمی ز تشنه لبی است
تلاش چشمهٔ حیوان دلیل کم طلبی است

حدیث دل به که گویم چه راه برگیرم
که آه بی اثر است و نگاه بی ادبی است

غزل به زمزمه خوان پرده پست تر گردان
هنوز نالهٔ مرغان نوای زیر لبی است

مسنج معنی من در عیار هند و عجم
که اصل این‌گهر ازگریه‌های نیم‌شبی است

۲ـ اشاره به‌این شعر مولاناست:
به زیر کنگرهٔ کبریاش مردانند فرشته‌صید و پیمبرشکار و یزدان‌گیر

بیـا که من ز خم پیر روم آوردم
می سخن که جوان تر ز بادهٔ عنبی است

در «جاویدنامه» زیر عنوان «فرو رفتن به‌دریای زهره و دیدن ارواح فرعون و کشنر را» چنین سروده است:

پیر روم آن صاحب ذکر جمیل
ضرب او را سطوت ضرب خلیل
این غزل در حالت مستی سرود
هر خـدای کهنـه آمد در سجود

* * *

«باز بر رفته وآینده نظر باید کرد
هله برخیز که اندیشه دگر باید کرد
عشق بر ناقهٔ ایام کشد محمل خویش
عاشقی را حله از شام وسحر باید کرد
پیر ما گفت جهان بر روشی محکم نیست
از خوش و ناخوش او قطع نظر باید کرد
تو اگر ترک جهان کرده سر او داری
پس نخستین ز سر خویش گذر باید کرد
گفتمش در دل من لات و منات است بسی
گفت: این بتکده را زیر و زبر باید کرد»

* * *

باز با من گفت: «برخیز ای پسر
جز بـه دامانم میـاویز ای پسر
آن کهستان آن جبـال بی کلیم
آنکه از برف است چون انبار سیم

در پس او قلزم الماس گون
آشکارا تر درونش از برون
نی به موج و نی به سیل او را خلل
در مزاج او سکون لم یزل
این مقام سرکشان زور مست
منکران غائب و حاضر پرست
آن یکی از شرق و آن دیگر ز غرب
هردو با مردان حق درحرب‌و ضرب
آن یکی بر گردنش چوب کلیم
وان دگر از تیغ درویشی دو نیم
هردو فرعون این صغیر و آن کبیر
هر دو در آغوش دریا تشنه میر
هر کسی با تلخی مرگ آشناست
مرگ جباران ز آیات خداست
در پی من پا بنه از کس مترس
دست در دستم بنه از کس مترس
سینهٔ دریا چو موسی بردرم
من ترا اندر ضمیر او برم»

* * *

بحر بر ما سینهٔ خود را گشود
یا هوا بود و چو آبی وا نمود
قعر او یك وادی بی‌رنگ و بو
وادی تاریکی او تو به تو
پیر رومی سورهٔ طه سرود
زیر دریا ماهتاب آمد فرود

کوههای شسته و عریان و سرد
اندر آن سرگشته و حیران دو مرد
سوی رومی یك نظر نگریستند
باز سوی یکدگر نگریستند
گفت فرعون این‌سحر این جوی نور
ازکجا این‌صبح و این‌نور وظهور؟

و سرانجام از قول مولوی می‌گوید:

هر چه پنهانست ازو پیداستی
اصل این نور از ید بیضاستی

* * *

حاکمی بی نور جان خام است خام
بی ید بیضا ملوکیت حرام
حاکمی ازضعف محکومان قوی‌است
بیخش ازحرمان محرومان قوی‌است
تاج از باج است و از تسلیم باج
مرد اگرسنگ‌است می‌گردد زجاج
فوج‌و زندان و سلاسل رهزنی‌است
اوست‌حاکم‌کز چنین‌سامان‌غنی‌است

در «جاویدنامه» در عالم تخیل از قول مولوی دربارهٔ مریخیان (اهل کرهٔ مریخ) می‌گوید:

پیر روم آن مرشد اهل نظر
گفت مریخ است این عالم نگر
چون جهان ما طلسم رنگ وبوست
صاحب شهر و دیار وکاخ وکوست

ساکنانش چـون فرنگان ذوفنون
در علوم جان و تن از ما فزون
بر زمان و بر مکان قاهرترند
زآنکه در علم فضا ماهر ترند
بر وجودش آن چنان پیچیده اند
هر خم و پیچ فضا را دیده اُند
خاکیان را دل به بند آب و گل
اندرین عالم بدن در بند دل
چون دلی در آب و گل منزل کند
هر چه می‌خواهد به آب و گل کند
مستی و ذوق و سرور از حکم جان
جسم را غیبت حضور از حکم جان
در جهان مـا دو تا آمد وجود
جان و تن، این بی‌نمود آن بانمود
خاکیان را جان و تن مرغ و قفس
فکرمریخی یك اندیش است وبس
چون کسی را می‌رسد روز فراق
چست‌تر می‌گردد از سوز فراق
یك دو روزی بیشتر از آن مرگ
می‌کند پیش کسان اعلان مرگ

در مثنوی «مسافر» گوید:

ز آتش مردان حق می سوزمت
نکته ئی از پیر روم آموزمت
« رزق از حق جو مجو از زید‌وعمر
مستی ازحق جو مجو ازبنگ‌وخمر

گل مخر گل را مخور گل را مجو
زآنکه گل خوار است دائم زرد رو
دل بجو تا جاودان باشی جوان
از تجلی چهره‌ات چون ارغوان
بنده باش‌و بر زمین رو چون سمند
چون جنازه نی که بر گردن برند»
شکوه کم کن از سپهر لاجورد
جز به گرد آفتاب خود مگرد
از مقام ذوق و شوق آگاه شو
ذره ئی صیاد مهر و ماه شو
عالم موجود را اندازه کن
در جهان ما را بلند آوازه کن
برگ و سازکائنات ازوحدت است
اندرین عالم حیات از وحدت است
درگذر از رنگ و بو های کهن
پاك شو از آرزوهای کهن
این کهن سامان نیرزد با دو جو
نقشبند آرزوی تازه شو
زندگی بر آرزو دارد اساس
خویش را از آرزوی خود شناس
چشم و گوش و هوش تیز از آرزو
مشت خاکی لاله خیز از آرزو
هر که تخم آرزو در دل نکشت
پایمال دیگران چون سنگ وخشت
آرزو سرمایهٔ سلطان و میر
آرزو جام جهان بین فقیر

آب و گل را آرزو آدم کند
آرزو ما را ز خود محرم کند
چون شرر از خاك ما بر می‌جهد
ذرّه را پهنای گردون می‌دهد
جانشان پروردهٔ اندام نیست
لاجرم خو کردهٔ اندام نیست
تن به‌خویش اندرکشیدن مردن‌است
از جهان خود رمیدن مردن است
برتر از فکر تو آمد این سخن
زآنکه جان تست محکوم بدن
رخت این‌جا یك دو دم باید کشاد
این چنین فرصت خدا کس را نداد

سپس در برآمدن انجم شناس مریخی از رصدگاه می‌گوید:

پیر مردی ریش او مانند برف
سالها در علم و حکمت‌کرده صرف
تیز بین مانند دانایان غرب
کسوتش چون پیر ترسایان غرب
دیر سال قامتش بالا چو سرو
طلعتش تابنده چون ترکان مرو
آشنای رسم و راه هر طریق
آشکار از چشم او فکر عمیق
آدمی را دید و چون گل بر شکفت
در زبان طوسی و خیام گفت
پیکر گل آن اسیر چند و چون
از مقام تحت و فوق آمد برون

خاک را پرواز بی طیاره داد
ثابتـان را جوهر سیـاره داد
نطق و ادراکش روان چون آب جو
محو حیرت بودم از گفتار او
این همه خواب است یا افسونگری
بر لب مریخیـان حرف دری

در «جاویدنامه» دربارهٔ تقدیر مرد صاحب همت از مقام «پیر روم» و «کلام پیرروم» گوید:

هر که از تقدیر دارد ساز و برگ
لرزد از نیروی او ابلیس و مرگ
جبر ، دین مرد صاحب همت است
جبر مردان از کمال قدرت است
پخته مردی پختـهتر گردد ز جبر
جبر مرد خـام را آغوش قبـر
جبر خـالد عالمی بر هـم زند
جبر مـا بیخ و بن ما برکند
کار مردان است تسلیم و رضا
بر ضعیفان راست ناید این قبا
تو که دانی از مقام «پیر روم»
می ندانـی از کلام پیر روم
«بود گبری در زمان بایزید
گفت او را یك مسلمان سعیـد
خوشتر آن باشد که ایمان آوری
تا به دست آید نجات و سروری

گفت این ایمان اگر هست ای مرید
آن‌که دارد شیخ عالم بایزید
من ندارم طاقت آن تاب آن
کان فزون آمد زکوششهای جان »

کار ما غیر از امید و بیم نیست
هر کسی را همت تسلیم نیست
ای که گوئی بود این و بود ، شد
کارها پا بند آئین بود ، شد
معنی تقدیر کم فهمیده ئی
نی خودی را نی خدا را دیده ئی
مرد مؤمن با خدا دارد نیاز
با تو ما سازیم با ما توبساز
عزم او خلاق تقدیر حق است
روز هیجا تیر او تیر حق است

در «جاویدنامه» از قول مولوی دربارهٔ «کرهٔ زحل» گوید:

پیر رومی آن امام راستان
آشنای هر مقام راستان
گفت ای گردون نورد سخت کوش
دیده ئی آن عالم زنار پوش؟
آنچه بر گرد کمر پیچیده است
از دم استاره ئی دزدیده است
از گران سیری خرام او سکون
هر نکو از حکم او زشت و زبون
پیکر او گر چه از آب و گل است
بر زمینش پا نهادن مشکل است

صد هزار افرشته‌ی تندر به دست
قهر حق را قاسم از روز الست
دره پیهم می‌زند سیاره را
از مدارش پر کند سیاره را
عالمی مطرود و مردود سپهر
صبح او مانند شام از بخل مهر
منزل ارواح بی یوم النشور
دوزخ از احراقشان آمد نفور
اندرون او دو طاغوت کهن
روح قومی کشته از بهر دو تن
جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگ آدم ، ننگ دین ، ننگ وطن
نا قبول و نا امید و نا مراد
ملتی از کارشان اندر فساد
ملتی کو بند هر ملت گشاد
ملك و دینش از مقام خود فتاد
می ندانی خطهٔ هندوستان
آن عزیز خاطر صاحبدلان
خطه ئی هر جلوه‌اش گیتی فروز
در میان خاك و خون غلتد هنوز
در گلش تخم غلامی را که کاشت؟
این همه کردار آن ارواح زشت
در فضای نیلگون یك دم به‌ایست
تا مکافات عمل بینی که چیست

در «جاویدنامه» گوید:

شیشهٔ صبر و سکونم ریز ریز
پیر رومی گفت در گوشم که خیز
آن حدیث شوق و آن جذب و یقین
آه آن ایوان و آن کاخ برین
با دل پر خون رسیدم بر درش
یک هجوم حور دیدم بر درش
شور و غوغا از یسار و از یمین
یک دو دم با ما نشین با ما نشین

در «جاویدنامه» گوید:

پیر رومی را رفیق راه ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زآنکه رومی مغز را داند ز پوست
پای او محکم فتد بر کوی دوست
شرح او کردند و او را کس ندید
معنی او چون غزال از ما رمید
رقص تن در گردش آرد خاک را
رقص جان بر هم زند افلاک را
علم و حکم از رقص‌جان‌آید به‌دست
هم زمین هم آسمان آید به دست
فرد از وی صاحب جذب کلیم
ملت از وی وارث ملک عظیم
رقص جان آموختن کاری بود
غیر حق را سوختن کاری بود

تا ز نار حرص و غم سوزد جگر
جان به رقص اندر نیاید ای پسر

در آغاز مثنوی «پس چه بایدکرد ای اقوام شرق» سروده‌است:

پیر رومی مرشد روشن ضمیر
کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماه و آفتاب
خیمه را از کهکشان سازد طناب
نور قرآن در میان سینه اش
جام جم شرمنده از آئینه‌اش
از نی آن نی نواز پاك زاد
باز شوری در نهاد من فتاد
گفت جانها محرم اسرار شد
خاور از خواب گران بیدار شد
جذبه‌های تازه او را داده‌اند
بندهای کهنه را بگشاده‌اند
جز تو ای دانای اسرار فرنگ
کس نکو ننشست در نار فرنگ
باش مانند خلیل الله مست
هر کهن بتخانه را باید شکست
امتان را زندگی جذب درون
کم نظر این جذب را گوید جنون
هیچ قومی زیر چرخ لاجورد
بی جنون ذو فنون کاری نکرد
مؤمن از عزم و توکل قاهر است
گر ندارد این دو جوهر کافر است

خیر را او باز می‌داند ز شر
از نگاهش عالمی زیر و زبر

کوهسار از ضربت او ریز ریز
در گریبانش هزاران رستخیز

تا می از میخانهٔ من خورده ئی
کهنگی را از تماشا برده ئی

در چمن زی مثل بو مستور و فاش
در میان رنگ، پاك از رنگ باش

فلسفی این رمز کم فهمیده است
فکر او بر آب و گل پیچیده است

* * *

خیالش با مه و انجم نشیند
نگاهش آن سوی پروین ببیند

دل بی تاب خود را پیش او نه
دم او رعشه از سیماب چیند

* * *

ز رومی گیر اسرار فقیری
که آن فقر است محسود امیری

حذر زآن فقر و درویشی که از وی
رسیدی بر مقام سر به‌زیری

* * *

خودی تا گشت مهجور خدائی
به فقر آموخت آداب گدائی

ز چشم مست رومی وام کردم
سروری از مقام کبریائی

* * *

می روشن ز تاك من فرو ریخت
خوشا مردی که در دامانم آویخت
نصیب از آتشی دارم کـه اول
سنائی از دل رومی برانگیخت

در «گلشن راز» خود دربارهٔ شباهت خود با جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) از نظر حرارت و گرم‌خونی چنین سروده است:

تو شمشیری ز کام خود برون آ
برون آ از نیـام خـود برون آ
نقاب از ممکنات خویش برگیر
مه و خورشید و انجم را به بر گیر
شب خود روشن از نور یقین کن
ید بیضا برون از آستین کن
کسی‌کو دیده را بر دل گشوده‌است
شراری کشت وپروینی درووده‌است
شراری جسته ئی گیر از درونم
که من مـانند رومی گرم خونم
و گر نه آتش از تهذیب نو گیر
برون خود بیفروز اندرون میر

در «بندگی‌نـامه» ی خود دربارهٔ «سر مرگ و زندگی» که از مولانا جلال‌الدین مولوی دریافته چنین می‌گوید:

کشور محکم اساسی بـایدت
دیـدهٔ مردم شنـاسی بـایدت

ای بسا آدم که ابلیسی کند
ای بسا شیطان که ادریسی کند
رنگ او نیرنگ و بود او نمود
اندرون او چو داغ لاله دود
پاکباز و کعبتین او دغل
ریمن و غدر و نفاق اندر بغل
در نگر ای خسرو صاحب نظر
نیست هر سنگی که می‌تابد گهر
مرشد رومی حکیم پاك زاد
سر مرگ و زندگی بر ما گشاد
«هر هلاك امت پیشین که بود
زآنکه بر جندل گمان بردند عود»

درکتاب «افکار» خود پیرامون «عشق» از تاب و تب مولوی یاد کرده و چنین سروده است:

عقلی‌که جهان سوزد یك جلوهٔ بی‌باکش
از عشق بیاموزد آئین جهان‌تابی
عشق است‌که در جانت هرکیفیت انگیزد
از تاب و تب رومی تا حیرت فارابی
این حرف نشاط‌آور، می‌گویم‌ومی‌رقصم
از عشق دل آساید ، با این‌همه بی‌تابی
هر معنی پیچیده ، در حرف نمی‌گنجد
یك‌لحظه به‌دل درشو، شایدکه‌تو دریابی

درکتاب «نقش فرنگ» از جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) عارف نامی ایرانی، زیسته در قرن هفتم هجری چنین یاد کرده است:

آمیزشی کجا گهر پاك او کجا
از تاك باده‌گیرم و در ساغر افکنم

در کتاب «جاویدنامه» ی خود پیرامون «تمهید زمینی» دربارهٔ اسرار معراج که از روح مولانا جلال‌الدین مولوی یافته است، چنین می‌گوید:

عشق شور انگیز بی پروای شهر
شعلهٔ او میرد از غوغای شهر
خلوتی جوید به دشت و کوهسار
یا لب دریای نا پیدا کنار
من که در یاران ندیدم محرمی
بر لب دریا بیاسودم دمی
بحر و هنگام غروب آفتاب
نیلگون آب از شفق لعل مذاب
کور را ذوق نظر بخشد غروب
شام را رنگ سحر بخشد غروب
با دل خود گفت و گوها داشتم
آرزوها جستجوها داشتم
آنی و از جاودانی بی نصیب
زنده و از زندگانی بی نصیب
تشنه و دور از کنار چشمه سار
می‌سرودم این غزل بی اختیار:

غزل مولانا در دیوان کبیر «شمس تبریزی»:

« بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست

یك دست جام باده و یك دست زلف یار
رقصی چنین میـانهٔ میدانم آرزوست
گفتی ز ناز بیش مرنجان مرا برو
آن گفتنت که بیش مرنجانم آرزوست
ای عقل تو ز شوق پراکنده گوی شو
ای عشق نکته های پریشانم آرزوست
این آب و نان چرخ چو سیل است بی‌وفا
من ماهیم، نهنگم، عمانم آرزوست
جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او
آن نور جیب موسی عمرانم آرزوست
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو دد ملولـم و انسانم آرزوست
زین همرهان سست عناصر دلم گرفت
شیر خـدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم مـا
گفت آنکه یافت می‌نشود، آنم آرزوست

در «جاویدنامه» همچنین ادامه می‌دهد:

روح رومی پرده ها را بر درید
از پس کـه پاره ئی آمد پدید
طلعتش رخشنـده مثل آفتـاب
شیب او فرخنده چون عهد شباب
پیـکری روشن ز نور سرمـدی
در سراپـایش سرور سرمدی
بر لب او سر پنهـان وجود
بندهای حرف وصوت ازخودگشود

حرف او آئینه ئی آویخته
علم با سوز درون آمیخته
گفتمش موجود و ناموجود چیست؟
معنی محمود و نا محمود چیست؟
گفت موجود آنکه می‌خواهد نمود
آشکارائی تقاضای وجود
زندگی خود را به‌خویش آراستن
بر وجود خود شهادت خواستن
انجمن روز الست آراستند
بر وجود خود شهادت خواستند
زنده ئی یا مرده ئی یا جان به لب
از سه شاهد کن شهادت را طلب
شاهد اول شعور خویشتن
خویش را دیدن به نور خویشتن
شاهد ثانی شعور دیگری
خویش را دیدن به نَوَر دیگری
شاهد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن به نور ذات حق
پیش از این نور ار بمانی استوار
حی و قائم چون خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است
ذات را بی پرده دیدن زندگی‌است
مرد مؤمن در نسازد با صفات
مصطفی راضی نشد الا به ذات
چیست معراج آرزوی شاهدی ؟
امتحانی روبروی شاهدی

شاهد عادل که بی تصدیق او
زندگی ما را چو گل‌را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار
ور بماند هست او کامل عیار
ذره ئی از کف مده تابی که هست
پخته گیر اندر گره تابی که هست
تاب خود را برفزودن خوشتر است
پیش خورشید آزمودن بهتر است
پیکر فرسوده را دیگر تراش
امتحان خویش کن موجود باش
این‌چنین‌موجود «محمود» است‌وبس
ورنه نار زندگی دود است و بس

* * *

باز گفتم: پیش حق رفتن چه سان؟
کوه خاك و آب را گفتن چه سان؟
آمر و خالق برون از امر خلق
ما ز شست روزگاران خسته حلق
گفت اگر سلطان ترا آید به دست
می‌توان افلاك را از هم شکست
باش تا عریان شود این کائنات
شوید از دامان خود گرد جهات
در وجود او نه کم بینی نه بیش
خویش‌را بینی ازو او را زخویش

نکتهٔ «الا بسلطان»[۳] یاد گیر
ورنه چون موروملخ در خود بمیر
از طریق زادن ای مرد نکو
آمدی اندر جهان چار سو
هم برون جستن به زادن می‌توان
بند ها از خود گشادن می‌توان
لیکن این زادن نه از آب و گل‌است
داندآن مردی‌که او صاحب‌دل‌است
آن ز مجبوری‌است ، این از اختیار
آن نهان در پرده ها این آشکار
آن یکی با گریه این با خنده‌ایست
یعنی آن جوینده این یابنده است
آن سکون و سیر اندر کائنات
این سراپا سیر بیرون از جهات
آن یکی محتاجی روز و شب است
وآن‌دگرروزوشب اورا مرکب‌است
زادن طفل از شکست اشکم است
زادن مرد از شکست عالم است
هر دو زادن را دلیل آمد اذان
آن به‌لب گویند واین از عین جان
جان بیداری چو زاید در بدن
لرزه ها افتد در این دیر کهن

۳ــ «الا بسلطان» تلمیح به‌آیهٔ: یامعشرالجن...

* * *

گفتم این‌زادن نمی‌دانم‌که چیست؟
گفت شأنی از شئون زندگی است
شیوه‌های زندگی غیب و حضور
آن یکی اندر ثبات آن در مرور
گه به جلوت می‌گدازد خویش را
گه به خلوت جمع سازد خویش را
جلوت او روشن از نور صفات
خلوت او مستنیر از نور ذات
عقل او را سوی جلوت می‌کشد
عشق او را سوی خلوت می‌کشد
عقل هم خود را بدین عالم زند
تا طلسم آب و گل را بشکند
می‌شود هر سنگ ره او را ادیب
می‌شود برق و سحاب او را خطیب
چشمش از ذوق نگه بیگانه نیست
لیکن او را جرأت رندانه نیست
پس ز ترس راه چون کوری رود
نرم نرمك صورت موری رود
تا خرد پیچیده‌تر برنگ و بوست
می‌رود آهسته اندر راه دوست
کارش از تدریج می‌یابد نظام
من ندانم کی شود راهش تمام
می نداند عشق سال و ماه را
دیر و زود و نزد و دور راه را

عقل در کوهی شکافی می‌کند
یا به گرد او طوافی می‌کند
کوه پیش عشق چون کاهی بود
دل سریع السیر چون ماهی بود
عشق شبخونی زدن بر لا مکان
گور را نا دیده رفتن از جهان
زور عشق از باد و خاك وآب نیست
قوتش از سختی اعصاب نیست
عشق با نان جوین خیبر گشاد
عشق در اندام مه چاکی نهاد
کلهٔ نمرود بی ضربی شکست
لشکر فرعون بی حربی شکست
عشق درجان چون به‌چشم اندرنظر
هم درون خانه هم بیرون در
عشق هم خاکستر و هم اخگر است
کار او از دین و دانش برتر است
عشق سلطان است و برهان مبین
هر دو عالم عشق را زیر نگین
لا زمان و دوش و فردائی از او
لا مکان و زیر و بالائی از او
چون خودی را از خدا طالب شود
جمله عالم مرکب ، او راکب شود
آشکارا تر مقام دل از او
جذب این دیر کهن باطل از او
عاشقان خود را به یزدان می‌دهند
عقل تأویلی به قربان می‌دهند

عاشقی ، از سو به بی سوئی خرام
مرگ را بر خویشتن گردان حرام

ای مثال مرده در صندوق گور
می‌توان برخاستن بی بانگ صور

در گلو داری نواها خوب و نغز
چند اندر گل بمانی مثل چغز[4]

بر مکان و بر زمان اسوار شو
فارغ از پیچاك این زنار شو

تیز ترکن این‌دوچشم و این‌دوگوش
هر چه می‌بینی بنوش از راه هوش

آن کسی کو بانگ موران بشنود
هم ز دوران سر دوران بشنود

آن نگاه پرده سوز از من بگیر
کو به چشم اندر نمی‌گردد اسیر

« آدمی دید است باقی پوست است
دیدن آن باشد که دید دوست‌است

جمله تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو در نظر رو در نظر»[5]

تو از این نه آسمان ترسی؟ مترس
از فراخای جهان ترسی ؟ مترس

چشم بگشا بر زمان و بر مکان
این‌دو یك حال‌است از احوال جان

٤ــ چغز و جغز: غوك.

٥ــ این دوبیت از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) است.

تا نگه از جلوه پیش افتاده است
اختلاف دوش و فردا زاده است
دانه اندر گل به ظلمت خانه ئی
از فضای آسمان بیگانه ئی
هیچ می‌داند که در جای فراخ
می‌توان خود را نمودن شاخ شاخ
جوهر او چیست؟ یك ذوق نموست
هم مقام‌اوست این‌جوهر هم‌اوست

* * *

ای که گوئی محمل جان است تن
سر جان را در نگر بر تن متن
محملی نی، حالی از احوال اوست
محملش خواندن فریب گفتگوست
چیست‌جان؟ جذب‌وسروروسوزودرد
شوق تسخیر سپهر گرد گرد
چیست‌تن؟ بارنگ‌وبوخوکردن‌است
با مقام چارسو خو کردن است
از شعوراست این‌که‌گوئی نزدودور
چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور ازجذب و شوق
وارهاند جذب‌وشوق از تحت‌وفوق
این بدن با جان ما انباز نیست
مشت خاکی مانع پرواز نیست

در «جاویدنامه» دربارهٔ جلال‌الدین محمد مولوی گوید:

گفت رومی: خیز و گامی پیش نه
دولت بیدار را از کف مده

باطنش از ظاهر او خوشتر است
در قفار[۶] او جهانی دیگر است

هر چه پیش آمد ترا ای مرد هوش
گیر اندر حلقه‌های چشم و گوش

چشم اگر بیناست هر شی دیدنی‌است
در ترازوی نگه سنجیدنی است

هر کجا رومی برد آنجا برو
یك دو دم از غیر او بیگانه شو

دست من آهسته سوی خود کشید
تند رفت و بر سر غاری رسید

. . . .
. . . .

گفت با رومی که همراه تو کیست
در نگاهش آرزوی زندگی است

در اینجا به وصف مراد و مرشد فکری خود یعنی مولوی می‌پردازد:

مردی اندر جستجو آواره ئی
ثابتی با فطرت سیاره ئی

پخته‌تر کارش ز خامی‌های او
من شهید ناتمامی های او

۶ـ قفار: غار

شیشهٔ خود را به‌گردون بسته طاق
فکرش از جبریل می‌خواهد صداق
چون عقاب افتد به‌صید ماه و مهر
گرم رو اندر طواف نه سپهر
حرف با اهل زمین رندانه گفت
حور و جنت را بت و بتخانه گفت
شعله ها در موج دودش دیده‌ام
کبریا اندر سجودش دیده‌ام
هر زمان از شوق می‌نالد چو نال
می‌کشد او را فراق و هم وصال
من ندانم چیست در آب و گلش
من ندانم از مقام و منزلش

در اینجا مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) در پاسخ «جهان دوست» عارف هندی که می‌گوید:

عالم از رنگ است و بی‌رنگی است حق
چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

علامه محمد اقبال چنین می‌گوید:

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن
عالم این شمشیر را سنگ فسن
شرق حق را دید و عالم را ندید
غرب در عالم خزید از حق رمید
چشم بر حق بازکردن بندگی است
خویش‌را بی‌پرده‌دیدن زندگی است

بنده چون از زندگی گیرد برات
هم خدا آن بنده را گوید صلوت
هرکه از تقدیر خویش آگاه نیست
خاك او با سوز جان همراه نیست

وسرانجام علامه محمد اقبال‌لاهوری آن‌مبحث را چنین به‌پایان می‌برد:

پیر هنـدی اندکی دم در کشید
باز در من دید و بی تابانه دید
گفت: مرگ عقل؟گفتم: ترك فکر
گفت: مرگ‌قلب؟ گفتم: ترك ذکر
گفت: تن؟ گفتم: که زاد از گرد ره
گفت: جان ؟ گفتم: که رمز لا اله
گفت: آدم؟ گفتم: از اسرار اوست
گفت: عالم؟گفتم: اوخودرو بروست
گفت: این علم و هنر؟گفتم: که پوست
گفت: حجت‌چیست؟گفتم: روی‌دوست
گفت : دین عامیان ؟ گفتم : شنید
گفت: دین عارفان؟ گفتم: که دید
از کلامـم لذت جـانش فزود
نکته های دل نشین بر من گشود

همچنین در «جاوید نامه» زیر عنوان: «جلوهٔ سروش» آورده است:

مرد عـارف گفتگو را در به‌بست
مست خود گردید و از عالم‌گسست

ذوق و شوق او را زدست او ربود
در وجود آمد ز نیرنگ شهود
با حضورش ذره ها مانند طور
بی حضور او نه نور و نی ظهور
نازنینی در طلسم آن شبی
آن شبی بی کوکبی را کوکبی
سنبلستان دو زلفش تا کمر
تاب گیر از طلعتش کره و کمر
غرق اندر جلوۀ مستانه ئی
خوش سرود آن مست بی پیمانه‌ئی
پیش او گردنده فانوس خیال
ذو فنون مثل سپهر دیر سال
من به رومی گفتم ای دانای راز
بر رفیق کم نظر بگشای راز
گفت: «این پیکر چو سیم تابناک
زاد در اندیشۀ یزدان پاک
باز بی تابانه از ذوق نمود
در شبستان وجود آمد فرود
همچو ما آواره و غربت نصیب
تو غریبی ، من غریبم ، او غریب
شأن او جبریلی و نامش سروش
می‌برد از هوش و می‌آرد به هوش
غنچۀ ما را گشود از شبنمش
مرده آتش ، زنده از سوز دمش
زخمۀ شاعر به ساز دل از اوست
چاکها در پردۀ محمل از اوست

دیده ام در نغمهٔ او عالمی
آتشی گیر از نوای او دمی»

در «جاویدنامه» ازقول جلال‌الدین مولوی دربارهٔ فطرت شاعر و هدف غائی او که در ردیف پیغمبران است چنین سروده است:

رومی آن عشق و محبت را دلیل
تشنه کامان را کلامش سلسبیل

گفت آن شعری که آتش اندروست
آن نوا بر هم زند افلاك را

آن نوا گلشن کند خاشاك را
با فقیران پادشاهی می‌دهد

خون از او اندر بدن سیارتر
قلب از روح الامین بیدارتر

ای بسا شاعر که از سحر هنر
رهزن قلب است و ابلیس نظر

شاعر هندی خدایش یار باد
جان او بی لذت گفتار باد

عشق را خنیاگری آموخته
با خلیلان آذری آموخته

حرف او چاویده و بی سوز و درد
مرد خوانند اهل درد او را نه مرد

زان نوای خوش که نشناسد مقام
خوشتر آن حرفی که گوئی در مقام

فطرت شاعر سراپا جستجوست
خالق و پروردگار آرزوست

شاعر اندر سینهٔ ملت چو دل
ملتی بی شاعری انبار گل
سوز و مستی نقشبند عالمی است
شاعری بی‌سوزو مستی ماتمی‌است
شعر را مقصود اگر آدم‌گری است
شاعری هم وارث پیغمبری است[7]

در «جاویدنامه» زیر عنوان: «فلك عطارد» و زیارت ارواح جمال‌الدین افغانی و سعید حلیم پاشا درضمن گفتگوئی با مولوی می‌گوید:

من به‌رومی گفتم‌این‌صحرا‌خوش‌است
درکهستان شورش دریا خوش‌است
من نیابم از حیات اینجا نشان
از کجا می‌آید آواز اذان ؟
گفت رومی این مقام اولیاست
آشنا این خاکدان با خاك ماست
بوالبشر چون رخت ازفردوس‌بست
یك دو روزی اندراین‌عالم نشست
این فضاها سوز آهش دیده است
ناله‌های صبحگاهش دیده است
زائران این مقام ارجمند
پاك مردان از مقامات بلند
پاك مردان چون فضیل و بوسعید
عارفان مثل جنید و بایزید

۷ـ الشعراء تلامیذالرحمن.

خیز تا ما را نماز آید به دست
یك دو دم سوز و گداز آید به‌دست

در «جاوید نامه» زیر عنوان: «فلك زهره» و مجلس خدایان اقوام قدیم سروده است:

رومی و من اندر آن دریای قیر
چون خیال اندر شبستان ضمیر

او سفرها دیده و من نو سفر
در دو چشم نا صبور آمد نظر

هر زمان گفتم نگاهم نا رساست
آن دگر عالم نمی‌بینم کجاست ؟

تا نشان کوهسار آمد پدید
جویبار و مرغزار آمد پدید

کوه و صحرا صد بهار اندر کنار
مشکبار آمد نسیم از کوهسار

نغمه های طائران هم نفس
چشمه زار و سبزه های نیم رس

تن ز فیض آن هوا پاینده تر
جان پاك اندر بدن بیننده تر

از سر که پاره ئی کردم نظر
خرم آن کوه و کمر آن دشت و در

وادی خوش بی نشیب و بی فراز
آب خضر آرد به‌خاك او نیاز

اندر این وادی خدایان کهن
آن خدای مصر و این رب الیمن

آن ز ارباب عرب این از عراق
این اله الوصل و آن رب الفراق
این ز نسل مهر و داماد قمر
آن به زوج مشتری دارد نظر
آن یکی در دست او تیغ دو رو
وآن دگر پیچیده ماری در گلو
هر یکی ترسنده از ذکر جمیل
هر یکی آزرده از ضرب خلیل
گفت مردوخ آدم از یزدان گریخت
از کلیسا و حرم نالان گریخت
تا بیفزاید به ادراک و نظر
سوی عهد رفته باز آید نگر
می‌برد لذت ز آثار کهن
از تجلی‌های ما دارد سخن
روزگار افسانهٔ دیگر گشاد
می‌وزد زآن خاکدان باد مراد

در «جاویدنامه» دربارهٔ دیدار معنوی خود با مولاناجلال‌الدین مولوی در عالم رؤیا زیر عنوان: «نمودار شدن خواجهٔ اهل فراق ابلیس» سروده است:

صحبت روشندلان یك دم دو دم
آن دو دم سرمایهٔ بود و عدم
عشق را شوریده‌تر کرد و گذشت
عقل را صاحب‌نظر کرد و گذشت
چشم بر بستم که با خود دارمش
از مقام دیده در دل دارمش

ناگهان دیدم جهان تاریك شد
از مکان لا مکان تاریك شد

اندر آن شب شعله ئی آمد پدید
از درونش پیر مردی برجهید

یك قبای سرمه ئی اندر برش
غرق اندر دود پیچان پیکرش

گفت رومی خواجهٔ اهل فراق
آن سراپا سوز و آن خونین ایاق

* * *

کهنهٔ کم خندهٔ اندك سخن
چشم او بینندهٔ جان در بدن

رند و ملا و حکیم و خرقه پوش
در عمل چون زاهدان سخت کوش

فطرتش بیگانهٔ ذوق وصال
زهد او ترك جمال لا یزال

تا گسستن از جمال آسان نبود
کار پیش افکند از ترك سجود

اندکی در واردات او نگر
مشکلات او ثبات او نگر

غرق اندر رزم خیر و شر هنوز
صد پیمبر دیده و کافر هنوز

* * *

جانم اندر تن ز سوز او تپید
بر لبش آه غم آلودی رسید

گفت و چشم نیم وا بر من گشود
در عمل جز ما که برخوردار بود
آن چنان بر کارها پیچیده‌ام
فرصت آدینه را کم دیده‌ام
نی مرا افرشته ئی نی چاکری
وحی من بی منت پیغمبری
نی حدیث و نی کتاب آورده‌ام
جان شیرین از فقیهان برده‌ام
رشتهٔ دین چون فقیهان‌کس نرشت
کعبه را کردند آخر خشت خشت
کیش ما را این‌چنین تأسیس نیست
فرقه اندر مذهب ابلیس نیست
درگذشتم از سجود ای بی خبر
ساز کردم ارغنون خیر و شر
از وجود حق مرا منکر مگیر
دیده بر باطن گشا ظاهر مگیر
گر بگویم نیست این از ابلهی‌است
زانکه بعد ازدید نتوان‌گفت نیست
من «بلی» در پردهٔ «لا» گفته‌ام
گفتهٔ من خوشتر از ناگفته‌ام
تا نصیب از درد آدم داشتم
قهر یار از بهر او نگذاشتم
شعله ها از کشت‌زار من دمید
او ز مجبوری به مختاری رسید
زشتی خود را نمودم آشکار
با تو دادم ذوق ترک و اختیار

تو نجاتی ده مرا از نار من
واکن ای آدم گره از کار من
ای که اندر بند من افتاده ئی
رخصت عصیان به شیطان داده ئی
در جهان با همت مردانه زی
غمگسار من ز من بیگانه زی
بی نیاز از نیش و نوش من گذر
تا نگردد نامه ام تاریك تر
در جهان صیاد با نخجیرهاست
تا تو نخجیری به کیشم تیرهاست
صاحب پرواز را افتاد نیست
صید اگر زیرك شود صیاد نیست

* * *

گفتمش بگذر ز آئین فراق
ابغض الاشیاء عندی الطلاق
گفت : ساز زندگی سوز فراق
ای خوشا سرمستی روز فراق
بر لبم از وصل می‌ناید سخن
وصل اگر خواهم نه او ماند نه من
حرف وصل او را زخود بیگانه‌کرد
تازه شد اندر دل او سوز و درد
اندکی غلطید اندر دود خویش
باز گم گردید اندر دود خویش
ناله ئی زان دود پیچان شد بلند
ای خنك جانی که گردد دردمند

اقبال در «جاویدنامه» زیر عنوان: «آن سوی افلاك ـ مقام حکیم آلمانی نیچه» سروده است:

من به‌رومی گفتم این فرزانه کیست؟
گفت: این فرزانهٔ آلمانوی است
در میان این دو عالم جای اوست
نغمهٔ دیرینه اندر نای اوست
باز این حلاج بی دار و رسن
نوع دیگر گفته آن حرف کهن
حرف او بی باك و افکارش عظیم
غربیان از تیغ گفتارش دو نیم
همنشین بر جذبهٔ او پی نبرد
بندهٔ مجذوب را مجنون شمرد
عاقلان از عشق و مستی بی‌نصیب
نبض او دادند در دست طبیب
با پزشکان‌چیست غیراز ریوورنگ
وای مجذوبی که زاد اندر فرنگ
ابن سینا بر بیاضی دل نهد
رگ زند یا حب خواب آور دهد
بود حلاجی به شهر خود غریب
جان ز ملا برد وکشت او را طبیب

در «جاوید نامه» زیر عنوان: «حرکت به جنت‌الفردوس» بعد از توصیف بهشت تجسم یافته در ذهن خود می‌سراید:

گفت رومی: ای گرفتار قیاس
درگذر از اعتبارات حواس

از تجلی کارهای خوب و زشت
می‌شود آن دوزخ، این‌گردد بهشت
اینکه بینی قصرهای رنگ رنگ
اصلش ازاعمال‌و نی‌ازخشت‌وسنگ
آنچه خوانی کوثر و غلمان و حور
جلوهٔ این عالم جذب و سرور
زندگی اینجا ز دیدار است و بس
ذوق دیداراست‌وگفتاراست‌و بس

اقبال در مثنوی «مسافر» در ضمن شعر: «قندهـار و زیارت خرقهٔ مبارك» گوید:

با دل من شوق بی پروا چه کرد
بـادهٔ پر زور بـا مینا چه کرد
رقص اندر سینه از زور جنون
تـا ز راه دیده مـی آید برون
گفت: من جبریلـم و نور مبین
پیش از این او را ندیدم این‌چنین
شعرِرومی خواندو خندیدوگریست
یا رب این دیوانهٔ فرزانه کیست؟
در حرم با من سخن رندانه گفت
از می و مغ زاده و پیمانه گفت
گفتمش این‌حرف بی‌باکانه‌چیست؟
لب فرو بند این مقام خامشی است
من ز خون خویش پروردم ترا
صاحب آه سحـر کردم ترا

باز یاب این نکته را ای نکته رس
عشق‌مردان ضبط احوال‌است‌و بس
گفت عقل و هوش آزار دل است
مستی و وارفتگی کار دل است
نعره ها زد تا فتاد اندر سجود
شعلهٔ آواز او بود ، او نبود

در کتاب «اسرار خودی» زیر عنوان: «حکایت شیخ و برهمن و مکالمهٔ گنگ و هماله در معنی تسلسل حیات» می‌گوید:

آب زد در دامن کهسار چنگ
گفت روزی با هماله رود گنگ
ای ز صبح آفرینش یخ به دوش
پیکرت از رودها زنار پوش
حق ترا با آسمان همراز ساخت
پات محروم خرام ناز ساخت
طاقت رفتار از پایت ربود
این وقار و رفعت وتمکین چه سود
زندگانی از خرام پی هم است
برگ‌و ساز هستی‌موج از رم است
کوه چون این طعنه از دریا شنید
هم چو بحر آتش از کین بر دمید
گفت ای پهنای تو آئینه ام
چون تو صد دریا درون سینه ام
این خرام ناز سامان فناست
هر که از خود رفت شایان فناست

از مقام خود نداری آگهی
بر زیان خویش نازی ابلهی
ای ز بطن چرخ گردان زاده ئی
از تو بهتر ساحل افتاده ئی
هستی خود نذر قلزم ساختی
پیش رهزن نقد جان انداختی
همچو گل در گلستان خود دار شو
بهر نشر بو پی گلچین مرو
زندگی بر جای خود بالیدن است
از خیابان خودی گل چیدن است
قرنها بگذشت و من پا در گلم
تو گمان داری که دور از منزلم
هستیم بالید و تا گردون رسید
زیر دامانم ثریا آرمید
هستی تو بی نشان در قلزم است
ذروهٔ من سجده گاه انجم است
چشم من بینای اسرار فلك
آشنا گویم ز پرواز ملك
تا ز سوز سعی پی هم سوختم
لعل و الماس و گهر اندوختم
« دردرونم سنگ و اندر سنگ نار
آب را بر نار من نبود گذار » [8]
قطره‌ئی، خود را به‌پای خود مریز
در تلاطم کوش و با قلزم ستیز

۸ـ این بیت از مولوی است.

آب گوهر خواه و گوهر ریزه شو
بهر گوش شاهدی آویزه شو
یا خود افزا شو سبك رفتار شو
ابر برق انداز و دریا بار شو
از تو قلزم کدیهٔ طوفان کند
شکوه ها از تنگی دامان کند
کمتر از موجی شمارد خویش را
پیش پای تو گذارد خویش را

در «اسرار خودی» به‌نیایش گوید:

من که بهر دیگران سوزم چو شمع
بزم خود را گریه آموزم چو شمع
بارم آن اشکی که باشد دلفروز
بی قرار و مضطر و آرام سوز
کارمش در باغ و روید آتشی
از قبای لاله شوید آتشی
دل به دوش و دیده بر فرداستم
در میان انجمن تنهاستم
« هر کسی از ظن خود شد یار من
از درون من نجست اسرار من »[۹]
در جهان یارب ندیم من کجاست؟
نخل سینایم کلیم من کجاست ؟
شعله ئی غارت گر سامان هوش
آتشی افکنده در دامان هوش

۹ــ این بیت از مولوی است.

عقـل را دیوانـگی آموختـه
علم را سامـان هستی سوخته

آفتاب از سوز او گردون مقام
برقهـا اندر طواف او مـدام

همچـو شبنم دیدهٔ گریـان شدم
تـا امین آتش پنهـان شدم

شمع را سوز عیـان آموختم
خود نهـان از چشم عـالم سوختم

شعله هـا آخر ز هر مویم دمید
از رگ اندیشه ام آتش چکید

عندلیبم از شررهـا دانه چیـد
نغمـهٔ آتش مزاجـی آفریـد

سینهٔ عصر من از دل خالی است
می‌تپد مجنون که محمل‌خالی‌است

شمع را تنها تپیدن سهل نیست
آه یك پروانهٔ من اهل نیست

انتظـار غمگسـاری تـا کجـا
جستجوی راز داری تـا کجـا

ای ز رویت ماه و انجم مستنیر
آتش خود را ز جانم بـاز گیر

این امانت باز گیر از سینه ام
خار جوهر بر کش از آئینه ام

یـا مرا یك همـدم دیرینـه ده
عشق عـالم سوز را آئینـه ده

موج در بحر است هم پهلوی موج
هست با همدم تپیدن خوی موج

بر فلك كوكب نديم كوكب است
ماه تابان سر به‌زانوی شب است
روز پهلوی شب یلدا زند
خویش را امروز بر فردا زند
هستی جوئی به جوئی گم شود
موجهٔ بادی به بوئی گم شود
هست در هر گوشهٔ ویرانه رقص
می‌کند دیوانه با دیوانه رقص
گر چه تو در ذات خود یکتاستی
عالمی از بهر خویش آراستی
من مثال لالهٔ صحراستم
در میان محفلی تنهاستم
خواهم از لطف تو یاری، همدمی
از رموز فطرت من محرمی
همدمی، دیوانه‌ئی، فرزانه‌ئی
از خیال این و آن بیگانه‌ئی
تا به‌جان او سپارم هوی خویش
باز بینم در دل او روی خویش
سازم از مشت گل خود پیکرش
هم صنم او را شوم هم آذرش

در آغاز کتاب «رموز بیخودی» این بیت مولوی را بر صدر نشانده است:

«جهد کن در بیخودی خود را بیاب
زود تر والله اعلم بالصواب»

سپس ضمن «عرض حال خود به حضور رحمت للعالمین» بیت زیر را از مولوی نقل می‌کند:

« مسکن یار است و شهر شاه من
پیش عاشق این بود حب‌الوطن »

در «اسرار خودی» از شعر معروف مولوی:

« استن حنانه از هجر رسول
گریه می‌کرد همچو ارباب عقول »

الهام گرفته و می‌گوید:

من چه گویم از تولایش که چیست
خشك چوبی در فراق او گریست

در «رموز بیخودی» در معنی «ربط فرد و ملت» گوید:

تو خودی از بیخودی نشناختی
خویش را اندر گمان انداختی
جوهر نوریست اندر خاك تو
یك شعاعش جلوهٔ ادراك تو
در جماعت خود شکن گردد خودی
تا ز گلبرگی چمن گردد خودی

سرانجام این شعر مولوی پایان‌بخش آن است:

« نکته ها چون تیغ پولاد است تیز
گر نمی‌فهمی ز پیش ما گریز »

در «خلاصهٔ مثنوی» گوید:

نیست از روم و عرب پیوند ما
نیست پابند نسب پیوند ما
دل به محبوب حجازی بسته‌ایم
زین جهت با یکدگر پیوسته‌ایم
رشتهٔ ما یك تولایش بس است
چشم ماراکیف صهبایش بس‌است
مستی او تا به خون ما دوید
کهنه را آتش زد و نو آفرید
عشق او سرمایهٔ جمعیت است
همچو خون اندر عروق ملت است
عشق در جان و نسب در پیکر است
رشتهٔ عشق از نسب محکم‌تر است
عشق ورزی از نسب باید گذشت
هم ز ایران و عرب باید گذشت
امت او مثل او نور حق است
هستی ما از وجودش مشتق است

سرانجام با این شعر مولوی پایان می‌پذیرد:

«نور حق را کس نجوید زاد و بود
خلعت حق‌را چه حاجت تار وپود»

در «رموز بیخودی» آورده است:

مرشد رومی چه خوش فرموده است
آنکه یم در قطره‌اش آسوده است
«مگسل از ختم رسل ایام خویش
تکیه کم‌کن بر فن و برگام خویش»

اقبال در «بندگی‌نامه» ی خود دربارهٔ موسیقی با استفاده از اشعار مولانا چنین سروده است:

نغمه باید تندرو مانند سیل
تا برد از دل غمان را خیل خیل
نغمه می‌باید جنون پروردهٔی
آتشی در خون دل حل کردهٔی
از نم او شعله پروردن توان
خامشی را جزو او کردن توان
می‌شناسی؟ در سرود است آن مقام
«کاندرو بی حرف می‌روید کلام»
نغمهٔ روشن چراغ فطرت است
معنی او نقشبند صورت است
اصل معنی را ندانم از کجاست
صورتش پیدا و با ما آشناست
نغمه گر معنی ندارد مرده‌ایست
سوز او از آتش افسرده‌ایست
راز معنی مرشد رومی گشود
فکر من بر آستانش در سجود
«معنی آن باشد که بستاند ترا
بی‌نیاز از نقش گرداند ترا
معنی آن نبود که کور وکر کند
مرد را بر نقش، عاشق‌تر کند»
مطرب ما جلوهٔ معنی ندید
دل بصورت بست واز معنی رمید

در «می باقی» به‌اقتضای غزل معروف مولوی به‌مطلع:

هر نفس آواز عشق میرسد از چپ و راست
ما به‌فلك میرویم عزم تماشا کراست؟

که مورد توجه مخصوص شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی نغمه‌پرداز بزرگ زبان پارسی، زیسته در قرن هفتم هجری بوده است[10] سروده:

گریهٔ ما بی‌اثر نالهٔ ما نارسا
حاصل این سوز و ساز یك دل خونین نواست
در طلبش دل تپید دیر و حرم آفرید
ما به‌تمنای او، او به تماشای ماست
پردگیان بی‌حجاب من بخودی درشدم
عشق غیورم نگر میل تماشا کراست
مطرب میخانه دوش نکتهٔ دلکش سرود
باده‌چشیدن خطاست باده‌کشیدن رواست
زندگی رهروان در تك و تاز است و بس
قافلهٔ موج را جاده و منزل کجاست
شعلهٔ درگیر زد برخس و خاشاك من
مرشد رومی که گفت: «منزل ما کبریاست»

و سرانجام در آغاز «اسرار و رموز» سه بیت از غزل معروف

«دی‌شیخ باچراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

۱۰ـ تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان (ازمولوی تا جامی) تالیف عبدالرفیع‌حقیقت (رفیع) صفحهٔ ۳۷ـ۳۶.

زین همرهان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم ما
گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست»

به‌عنوان بیان احساسات وارادت خود برگزیده ونقل کرده‌است.

در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» دربارهٔ جلال‌الدین‌محمد بلخی (مولوی) و نظریهٔ تکامل وی چنین اظهارنظر می‌کند:

اینکه جلال‌الدین رومی مسئلهٔ فنا ناپذیری را تکاملی زیست شناختی می‌شمرد ، و مانند بعضی از فلاسفهٔ اسلامی برآن نبود که بحث در این امر محتاج برهان فلسفی محض است ، بسیار طبیعی و با روح اسلام سازگار بوده است. ولی نظریهٔ تکامل ، به‌جای آنکه برای جهان جدید مایهٔ امید و شوق باشد ، سبب نومیدی‌و اضطراب شده است. دلیل این امر را باید دراین فرض بی‌پای جدید جست که ساختمان کنونی انسان چه ازلحاظ روحی و عقلی و چه از لحاظ فیزیولوژیایی فصل الخطاب در تکامل زیست شناختی است. و اینکه مرگ ، به‌عنوان حادثه‌ای زیست شناختی، هیچ مفهوم سازندگی ندارد. جهان امروز محتاج به‌یك رومی است که امید را در مردمان برانگیزد و آتش شوق برای زندگی را تیزترکند. اشعار بی‌نظیر اورا باید دراینجا بیاورم:

آمده اول به اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوان اوفتاد
نایدش حال نباتی هیچ یاد

جز همان میلی که دارد سوی آن
خاصه در وقت بهار وضیمران
همچو میل کودکان با مادران
سر میل خود نداند در لبان
باز از حیوان سوی انسانیش
می‌کشد آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلهای اولینش یاد نیست
هم ازاین عقلش تحول کردنی است

اقبال و گلشن راز شیخ محمود شبستری

علامه اقبال از مجذوبان شیخ محمود شبستری شاعر عارف مشهور ایرانی زیسته در قرن هفتم و هشتم هجری است. وی یك کتاب منظوم خودرا بەرسم اعلام و اثبات ارادت ویژه بەاین عارف بلندنظر که کتابش «گلشن راز» نام دارد «گلشن‌رازجدید» نام‌گذاری نموده وضمن طرح ۹ سؤال‌وجواب عرفانی درآن دربارۀ شیخ‌محمود شبستری چنین سروده است:

بەسواد دیدۀ تو نظر آفریده‌ام من
بەضمیرتو جهانی‌دگرآفریده‌ام من

همەخاوران بخوابی کەنهان‌زچشم انجم
بەسرود زندگانی سحرآفریده‌ام‌من

* * *

ز جان خاور آن سوز کهن رفت
دمش واماند و جان او زتن رفت

چو تصویری‌که بی‌تار نفس زیست
نمی‌داند که ذوق زندگی چیست
دلش از مدعا بیگانه گردید
نی او از نوا بیگانه گردید
به طرز دیگر از مقصود گفتم
جواب نامهٔ «محمود» [۱] گفتم
ز عهد شیخ [۲] تا این روزگاری
نزد مردی بجان ما شراری
کفن در بر بخاکی آرمیدیم
ولی یك فتنهٔ محشر ندیدم
گذشت از پیش آن دانای تبریز
قیامت‌ها که رست از کشت چنگیز
نگاهم انقلاب دیگری دید
طلوع آفتاب دیگری دید
گشودم از رخ معنی نقابی
بدست ذره دادم آفتابی
نه پنداری که من بی باده مستم
مثال شاعران افسانه بستم
نه بینی خیر ازآن مرد فرودست
که بر من تهمت شعر و سخن بست
به کوی دلبران کاری ندارم
دل زاری غم یاری ندارم

۱ـ منظور شیخ محمود شبستری صاحب کتاب مشهور «گلشن راز» است.
۲ـ دراین بیت نیز مقصود همان شیخ محمود شبستری است.

نه خاك من غبار رهگذاری
نه در خاکم دل بی‌اختیاری
به جبریل امین همداستانم
رقیب و قاصد و دربان ندانم
مرا با فقر سامان کلیم است
فر شاهنشهی زیر گلیم است
اگر خاکم به صحرائی نه‌گنجم
اگر آبم بدریائی نه گنجم
دل سنگ از زجاج من بلرزد
یم افکار من ساحل نورزد
نهان تقدیر ها در پردهٔ من
قیامت‌ها بغل پروردهٔ من
دمی در خویشتن خلوت گزیدم
جهان لازوالی آفریدم
«مرا زین شاعری خود عار ناید
که در صد قرن یك عطار ناید» [۱]

* * *

بجانم رزم مرگ و زندگانی است
نگاهم بر حیات جاودانی است
ز جان خاك ترا بیگانه دیدم
به اندام تو جان خود دمیدم
از آن ناری که دارم داغ داغم
شب خود را بیفروز از چراغم

۳ـ این شعر از شیخ محمود شبستری است‌که در «گلشن‌راز» آمده است.

بخاك من دلی چون دانه کشتند
به لوح من خط دیگر نوشتند
مرا ذوق خودی چون انگبین است
چه گویم واردات من همین است
نخستین کیف او را آزمودم
دگر با خاوران قسمت نمودم
اگر این نامه را جبریل خواند
چو گرد آن نور ناب از خود فشاند
بنالد از مقام و منزل خویش
به یزدان گوید از حال دل خویش
تجلی را چنان عریان نخواهم
نخواهم جز غم پنهان نخواهم
گذشتم از وصال جاودانی
که بینم لذت آه و فغانی
«مرا ناز و نیاز آدمی ده
بجان من گداز آدمی ده»

سؤال اول:

نخست از فکر خویشم در تحیر
چه چیز است آنکه گویندش تفکر؟
کدامین فکر ما را شرط راه است
چرا گه طاعت وگاهی گناه است

جواب :

درون سینه‌ی آدم چه نور است
چه نور است این که غیب او حضور است
من او را ثابت سیار دیدم
من او را نور دیدم نار دیدم
گهی نارش ز برهان ودلیل است
گهی نورش ز جان جبرئیل است
چه نوری جان فروزی سینه تابی
نیرزد با شعاعش آفتابی
بخاك آلوده و پاك از مكان است
به بند روز وشب پاك اززمان است
شمار روزگارش از نفس نیست
چنین جوینده و یابنده کس نیست
گهی وامانده و ساحل مقامش
گهی دریای بی پایان بجامش
همین دریا همین چوب‌کلیم است
که از وی سینه‌ی دریا دونیم است
غزالی مرغزارش آسمانی
خورد آبی ز جوی کهکشانی
زمین و آسمان او را مقامی
میان کاروان تنها خرامی
ز احوالش جهان ظلمت و نور
صدای صور و مرگ و جنت وحور
ازو ابلیس و آدم را نمودی
ازو ابلیس و آدم را گشودی

نگه از جلوه‌ی او ناشکیب است
تجلی‌های او یزدان فریب است
بچشمش خلوت خود را به‌بیند
بچشمی جلوت خود را به‌بیند
اگر یك چشم بربندد گناهی است
اگر با هردو بیند شرط راهی است
ز جوی خویش بحری آفریند
گهر گردد به قعر خود نشیند
همان دم صورت دیگر پذیرد
شود غواص و خود را بازگیرد
درو هنگامه‌های بی‌خروش است
درو رنگ‌وصدایی چشم‌وگوش‌است
درون شیشه‌ی او روزگار است
ولی بر ما بتدریج آشکار است
حیات ازوی براندازد کمندی
شود صیاد هر پست و بلندی
ازو خود را به بند خود درآرد
گلوی ما سوا را هم فشارد
دو عالم می‌شود روزی شکارش
فتد اندر کمند تابدارش
اگر این هردو عالم را بگیری
همه آفاق میرد تو نه‌میری
منه پا در بیابان طلب سست
نخستین گیر آن عالم که در تست
اگر زیری خود گیری زبر شو
خدا خواهی بخود نزدیك‌تر شو

به تسخیر خود افتادی اگر طاق
ترا آسان شود تسخیر آفاق
خنك روزی که گیری این جهان را
شکافی سینه‌ی نه آسمان را
گذارد ماه پیش تو سجودی
برو پیچی کمند از موج دودی
درین دیر کهن آزاد باشی!
بتان را بر مراد خود تراشی
بکف بردن جهان چار سو را
مقام نور و صوت ورنگ و بو را
فزونش کم، کم او بیش کردن
دگرگون بر مراد خویش کردن
برنج و راحت او دل نه‌بستن
طلسم نه سپهر او شکستن
فرو رفتن چو پیکان در ضمیرش
ندادن گندم خود با شعیرش
شکوه خسروی این است این است
همین ملك است کو توام بدین است

سؤال دوم :

چه بحر است این که علمش ساحل آمد؟
ز قعر او چه گوهر حاصل آمد؟

جواب :

حیات پر نفس بحر روانی
شعور و آگهی او را کرانی
چه دریائی‌که ژرف و موجدار است
هزاران کوه وصحرا برکنار است
مپرس از موج‌های بیقرارش
که هرموجش برون‌جست ازکنارش
گذشت از بحر و صحرا را نمی‌داد
نگه را لذت کیف و کمی داد
هر آن چیزی که آید در حضورش
منور گردد از فیض شعورش
بخلوت مست و صحبت‌ناپذیراست
ولی هر شی زنورش مستنیر است
نخستین می نماید مستنیرش
کند آخر به آئینی اسیرش
شعورش با جهان نزدیك‌تر کرد
جهان او را ز راز او خبر کرد
خرد بند نقاب از رخ گشودش
ولیکن نطق عریان تر نمودش
نگنجد اندرین دیر مکافات
جهان اورا مقامی‌ازمقامات
برون از خویش می‌بینی جهان را
درو دشت و یم و صحرا وکان را
جهان رنگ و بو گلدسته‌ی ما
ز ما آزاد و هم وابسته‌ی ما

خودی او را بیك تار نگه بست
زمین و آسمان و مهر و مه بست
دل ما را باو پوشیده راهی است
که هر موجود ممنون نگاهی است
گر او را کس نبیند زار گردد
اگر بیند یم و کهسار گردد
جهان را فربهی از دیدن ما
نهالش رسته از بالیدن ما
حدیث ناظر و منظور رازی است
دل هر ذره در عرض نیازی است
تو ای شاهد مرا مشهود گردان
ز فیض یك نظر موجود گردان
کمال ذات شی موجود بودن
برای شاهدی مشهود بودن
ز دانش در حضور ما نبودن
منور از شعور ما نبودن
جهان غیر از تجلی‌های ما نیست
که بی ما جلوه‌ی نور وصدا نیست
تو هم از صحبتش یاری طلب کن
نگه را از خم و پیچش ادب کن
«یقین می‌دان که شیران شکاری
درین ره خواستند از مور یاری»
بیاری‌های او از خود خبر گیر
تو جبریل امینی بال و پر گیر
به بسیاری گشا چشم خرد را
که دریابی تماشای احد را

نصیب خود ز بوی پیرهن گیر
به‌کنعان نکهت از مصر و یمن‌گیر
خودی صیاد و نخجیرش مه و مهر
اسیر بند تدبیرش مه و مهر
چو آتش خویش‌را اندرجهان زن
شبیخون بر مکان و لامکان زن

سؤال سوم :

وصال ممکن وواجب بهم‌چیست؟
حدیث‌قرب‌و بعدو بیش‌وکم‌چیست؟

جواب :

سه‌پهلو این‌جهان چون وچند است
خرد کیف و کم او را کمند است
جهان طوسی و اقلیدس است این
پی عقل زمین فرسا بس است این
زمانش هم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است
کمان را زه کن و آماج دریاب
ز حرفم نکته‌ی معراج دریاب
مجو مطلق درین دیر مکافات
که مطلق نیست جز نورالسموات

حقیقت لازوال و لامکان است
مگو دیگر که عالم بی‌کران است
کران او درون است و برون نیست
درونش پست بالا کم فزون نیست
درونش خالی از بالا و زیر است
ولی بیرون او وسعت پذیر است
ابد را عقل ما ناسازگار است
یکی از گیر و دار او هزار است
چو لنگ است او سکون را دوست دارد
نه بیند مغز و دل بر پوست دارد
حقیقت را چو ما صد پاره کردیم
تمیز ثابت و سیاره کردیم
خرد در لامکان طرح مکان بست
چو زناری زمان را بر میان بست
زمان را در ضمیر خود ندیدم
مه و سال و شب و روز آفریدم
مه و سالت نمی‌ارزد بیك جو
بحرف «کم لبثتم» غوطه زن شو
بخود رس از سر هنگامه برخیز
تو خود را درضمیرخود فروریز
تن وجان را دوتاگفتن کلام است
تن وجان را دوتا دیدن حرام است
بجان پوشیده رمز کائنات است
بدن حالی ز احوال حیات است
عروس معنی از صورت حنا بست
نمود خویش را پیرایه‌ها بست

حقیقت روی خود را پرده باف است
که او را لذتی در انکشاف است
بدن را تا فرنگ از جان جدا دید
نگاهش ملك و دین را هم دوتا دید
کلیسا سبحه‌ی پطرس شمارد
که او با حاکمی کاری ندارد
بکار حاکمی مکر و فنی بین
تن بی‌جان و جان بی‌تنی بین
خرد را با دل خود همسفر کن
یکی بر ملت ترکان نظر کن
به تقلید فرنگ ازخود رمیدند
میان ملك و دین ربطی ندیدند
«یکی» را آنچنان صد پاره دیدیم
عدد بهر شمارش آفریدیم
کهن دیری که بینی مشت خاکست؟
دمی از سرگذشت ذات پاك است
حکیمان مرده را صورت نگارند
ید موسی دم عیسی ندارند
درین حکمت دلم چیزی ندید است
برای حکمت دیگر تپید است
من این گویم جهان درانقلاب است
درونش زنده و در پیچ وتاب است
ز اعداد و شمار خویش بگذر
یکی در خود نظر کن پیش بگذر
درآن عالم که جزو ازکل فزون است
قیاس رازی و طوسی جنون است

زمانی با ارسطو آشنا باش
دمی با ساز بیکن[1] هم نوا باش
ولیکن از مقام شان گذر کن
مشو گم اندر این منزل سفر کن
بآن عقلی که داند بیش وکم را
شناسد اندرون کان و یم را
جهان چند و چون زیر نگین کن
بگردون ماه و پروین را مکین کن
ولیکن حکمت دیگر بیاموز
رهان خودرا ازاین‌مکر شب و روز
مقام تو برون از روزگار است
طلب‌کن‌آن یمین‌کو بی‌یساراست

سؤال چهارم:

قدیم و محدث از هم چون جدا شد
که این عالم شد آن دیگر خدا شد
اگرمعروف و عارف ذات پاك‌است
چه سودا درسر این‌مشت خاك‌است

٤ــ مراد از ارسطو وبیکن فلاسفه مشهور است.

جواب:

خودی را زندگی ایجاد غیر است
فراق عارف و معروف خیر است
قدیم و محدث ما از شمار است
شمـاز مـا طلسم روزگار است
دمـادم دوش و فردا می‌شماریم
به‌مست و بود و باشد کار داریم
ازو خود را بریدن فطرت ماست
تپیدن نـا رسیدن فطرت ماست
نه ما را در فراق او عیـاری
نه او را بی وصال مـا قراری
نه او بی‌ما نه ما بی‌او چه‌حال‌است
فراق ما فراق اندر وصال است
جدائی خـاك را بخشد نگاهی
دهد سرمـایه‌ی کوهی به کاهی
جدائی عشق را آئینه دار است
جدائی عاشقان را سازگار است
اگر ما زنده‌ایم از دردمندی است
و گر پاینده‌ایم از دردمندی است
من و او چیست؟ اسرار الهی‌است
من و او بر دوام مـا گواهی است
به‌خلوت هم به‌جلوت نور ذات‌است
میـان انجمن بودن حیات است
محبت دیده ور بی انجمن نیست
محبت خود نگر بی‌انجمن نیست

به بزم ما تجلی هاست بنگر
جهان نا پید و او پیداست بنگر
درو دیواروشهر وکاخ وکو نیست
که اینجا هیچ‌کس بی‌ما واو نیست
گهی خود را ز ما بیگانه سازد
گهی ما را چو سازی می‌نوازد
گهی از سنگ تصویرش تراشیم
گهی نا دیده بر وی سجده پاشیم
گهی هر پرده‌ی فطرت دریدیم
جمال یار بی باکانه دیدیم
چه سودا در سر این مشت خاکست
از این سودا درونش تابناکست
چه خوش سودا که نالد از فراقش
و لیکن هم به‌بالد از فراقش
فراق او چنان صاحب نظر کرد
که شام خویش را برخود سحر کرد
خودی را دردمند امتحان ساخت
غم دیرینه را عشق جوان ساخت
گهرها سلك سلك از چشم تر برد
ز نخل ماتمی شیرین ثمر برد
خودی را تنگ در آغوش کردن
فنا را با بقا هم دوش کردن
محبت در گره بستن مقامات
محبت درگذشتن از نهایات
محبت ذوق انجامی ندارد
طلوع صبح او شامی ندارد

به‌راهش چون خرد پیچ‌وخمی هست
جهانی در فروغ یك دمی هست
هزاران عـالم افتد در ره مـا
به پایان کی رسد جولانگه مـا
مسافر جاودان زی جاودان میر
جهانی را که پیش آید فرا گیر
به بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را تو درگیری فنا نیست
خودی اندر خودی‌گنجد محال است
خودی را عین خود بودن‌کمال است

سؤال پنجم:

که من باشم مرا از خود خبر کن؟
چه معنی دارد اندر خود سفر کن؟

جواب:

خودی تعویذ[۵] حفظ کائنات است
نخستین پرتو ذات حیـات است

۵ــ تعویذ: پناه‌دادن و درپناه‌گرفتن‌است و نیز دعائی است که برای دفع چشم زخم و رفع بلا همراه دارند.

حیات از خواب خوش بیدار گردد
درونش چون یکی بسیار گردد
نه او را بی نمود ما گشودی
نه ما را بی گشود او نمودی
ضمیرش بحر نا پیدا کناری
دل هر قطره موج بی قراری
سر و برگ شکیبائی ندارد
به جز افراد پیدائی ندارد
حیات آتش خودی‌ها چون شررها
چو انجم ثابت و اندر سفرها
ز خود نا رفته بیرون غیر بین است
میان انجمن خلوت نشین است
یکی بنگر به خون پیچیدن او
ز خاک پی سپر بالیدن او
نهان در دیده‌ها در های و هوئی
دمادم جستجوی رنگ و بوئی
زسوز اندرون درجست‌و خیزاست
به‌آئینی که با خود در ستیز است
جهان را از ستیز او نظامی
کف خاک از ستیز آئینه فامی
نریزد جز خودی از پرتو او
نخیزد جز گهر اندر زو[6] او
خودی را پیکر خاکی حجاب است
طلوع او مثال آفتاب است

٦ــ زو ، دریا .

درون سینهٔ ما خاور او
فروغ خاك ما از جوهر او
تو می‌گوئی مرا از «من» خبر کن
چه معنی دارد اندر خود سفر کن
ترا گفتم که ربط جان و تن چیست
سفر در خود کن و بنگر که من چیست
سفر در خویش زادن بی اب و مام
ثریا را گرفتن از لب بام
ابد بردن به یك دم اضطرابی
تماشا بی شعاع آفتابی
ستردن نقش هر امید و بیمی
زدن چاکی به دریا چون کلیمی
شکستن این طلسم بحر و بر را
ز انگشتی شکافیدن قمر را
چنان باز آمدن از لا مکانش
درون سینه او در کف جهانش
ولی این راز را گفتن محال است
که دیدن شیشه و گفتن سفال است
چه گویم از «من» و از توش و تابش
کند انا عرضنا بی نقابش
فلك را لرزه بر تن از فر او
زمان و هم مکان اندر بر او
نشیمن را دل آدم نهاد است
نصیب مشت خاکی اوفتاد است
جدا از غیر و هم وابسته‌ی غیر
گم اندر خویش و هم پیوسته‌ی غیر!

خیال اندر کف خاکی چسان است
که سیرش بی‌زمان و بی‌مکان است
به‌زندان‌است‌وآزاداست این‌چیست؟
کمندوصیدو صیاداست این‌چیست
چراغی در میان سینه‌ی تست
چه نوراست این‌که درآئینه‌ی تست
مشو غافل که تو او را امینی
چه نادانی که سوی خود نه‌بینی

سؤال ششم:

چه‌جزواست‌آن‌که ازکل‌او فزونست؟
طریق جستن آن جزو چون است؟

جواب:

خودی زاندازه‌های ما فزون است
خودی زان‌کل‌که تو بینی فزونست
ز گردن بار بار افتد که خیزد
به بحر روزگار افتد که خیزد
جزاو درزیرگردون خودنگرکیست؟
به‌بی‌بالی چنان پروازگر کیست؟
به‌ظلمت مانده و نوری درآغوش
برون از جنت و حوری در آغوش

به آن نطق دل آویزی کـه دارد
ز قعـر زندگی گوهـر بر آرد
ضمیر زندگانی جاودانی است
به‌چشم ظاهرش بینی زمانی است
به تقدیرش مقام هست و بود است
نمود خویش‌و حفظ این‌نمود است
چه‌می‌پرسی‌چه‌گون‌است‌وچه‌گون‌نیست
که تقدیر از نهاد او برون نیست
چه گویم از چگون و بی چگونش
برون مجبور و مختار اندرونش
چنین فرموده‌ی سلطان بدر است
که ایمان درمیان جبر و قدر است
تو هر مخلوق را مجبور گوئی
اسیر بنـد نزد و دور گوئی
ولی جان از دم جان آفرین است
به‌چندین جلوه‌ها خلوت نشین‌است
ز جبر او حدیثی در میان نیست
که جان بی‌فطرت آزاد جان نیست
شبیخون بر جهان کیف و کم زد
ز مجبوری به مختاری قدم زد
چو از خود گرد مجبوری فشاند
جهان خویش را چون ناقه راند
نگردد آسمان بی رخصت او
نه تـابد اختری بی شفقت او
کند بی پرده روزی مضمرش را
به چشم خویش بیند جوهرش را

قطار نوریان در رهگذار است
پی دیدار او در انتظار است
شراب افرشته از تاکش بگیرد
عیار خویش از خاکش بگیرد
چه پرسی از طریق. جستجویش
فرو آرد مقام های و هویش
شب و روزی که داری بر ابد زن
فغان صبحگاهی بر خرد زن
خرد را از حواس آید متاعی
فغان از عشق می‌گیرد شعاعی
خرد جز را فغان کل را بگیرد
خرد میرد فغان هرگز نمیرد
خرد بهر ابد ظرفی ندارد
نفس چون سوزن ساعت شمارد
تراشد روز ها شب ها سحر ها
نگیرد شعله و چیند شرر ها
فغان عاشقان انجام کاری است
نهان در یک‌دم او روزگاری است
خودی تا ممکناتش وا نماید
گره از اندرون خود گشاید
از آن نوری که وا بیند نداری
تو او را فانی و آنی شماری
از آن مرگی که می‌آید چه باك است
خودی‌چون‌پخته‌شد ازمرگ‌پاك‌است
ز مرگ دیگری لرزد دل من
دل من جان من آب و گل من

ز کار عشق و مستی بر فتادن
شرار خود به خاشاکی ندادن
به دست خود کفن بر خود بریدن
به‌چشم خویش مرگ خویش دیدن
ترا این مرگ هردم در کمین است
بترس ازوی‌که مرگ‌ما همین‌است
کند گور تو اندر پیکر تو
نکیر و منکر او در بر تو

سؤال هفتم:

مسافر چون بود رهرو کدام است؟
کرا گویم که او مرد تمام است؟

جواب:

اگر چشمی گشائی بر دل خویش
درون سینه بینی منزل خویش
سفر اندر حضر کردن چنین است
سفر ازخود بخودکردن همین است
کسی اینجا نداند ما کجائیم
که در چشم مه و اختر نیائیم
مجو پایان که پایانی نداری
بپایان تا رسی جانی نداری

نه ما را پخته پنداری که خامیم
بهر منزل تمام و ناتمامیم
بپایان نارسیدن زندگانی است
سفر ما را حیات جاودانی است
ز ماهی تا بمه جولانگه ما
مکان و هم زمان گرد ره ما
بخود پیچیم و بی‌تاب نمودیم
که ما موجیم و از قعر وجودیم
دمادم خویش را اندر کمین باش
گریزان از گمان سوی یقین باش
تب و تاب محبت را فنا نیست
یقین و دید را نیز انتها نیست
کمال زندگی دیدار ذات است
طریقش رستن از بند جهات است
چنان با ذات حق خلوت گزینی
ترا او بیند و او را تو بینی
منور شو ز نور من یرانی
مژه بر هم مزن تو خود نمانی
بخود محکم گذر اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحر نورش
نصیب ذره کن آن اضطرابی
که تابد در حریم آفتابی
چنان در جلوه‌گاه یار می‌سوز
عیان خود را نهان او را برافروز
کسی کو دید عالم را امام است
من و تو ناتمامیم او تمام است

اگر او را نیابی در طلب خیز
اگر یابی بدامانش در آویز
فقیه و شیخ و ملا را مده دست
مرو مانند ماهی غافل از شست
بکار ملک و دین او مرد راهی است
که ماکوریم واوصاحب‌نگاهی‌است
مثال آفتاب صبحگاهی
دمد از هر بن مویش نگاهی
فرنگ آئین جمهوری نهادست
رسن از گردن دیوی گشادست
نوابی زخمه و سازی ندارد
ابی طیاره پروازی ندارد
ز باغش کشت ویرانی نکوتر
ز شهر او بیابانی نکوتر
چو رهزن کاروانی در تك و تاز
شکمها بهر نانی در تك و تاز
روان خوابید و تن بیدار گردید
هنر با دین و دانش خوار گردید
خرد جز کافری کافرگری نیست
فن افرنگ جز مردم دری نیست
گروهی را گروهی در کمین است
خدایش یار اگرکارش چنین است
ز من ده اهل مغرب را پیامی
که جمهور است تیغ بی‌نیامی
چه شمشیری که جانها می‌ستاند
تمیز مسلم و کافر نداند

برد جان خود و جان جهانی
نه ماند در غلاف خود زمانی

سؤال هشتم:

کدامی نکته را نطق است اناالحق
چه گوئی هرزه بود آن رمز مطلق

جواب:

من از رمز اناالحق باز گویم
دگر با هند و ایران راز گویم
مغی در حلقه‌ی دیر این سخن گفت
«حیات از خودفریبی خورد و (من) گفت
خدا خفت و وجود ما ز خوابش
وجود ما نمود ما ز خوابش
مقام تحت و فوق و چارسو خواب
سکون و سیر و شوق و جستجو خواب
دل بیدار و عقل نکته بین خواب
گمان و فکر و تصدیق و یقین خواب
ترا این چشم بیداری بخواب است
ترا گفتار و کرداری بخواب است
چو او بیدار گردد دیگری نیست
متاع شوق را سوداگری نیست»

فروغ دانش ما از قیاس است
قیاس ما ز تقدیر حواس است
چو حس دیگر شد این‌عالم دگر شد
سکون و سیر و کیف وکم دگر شد
توان گفتن جهان رنگ و بو نیست
زمین و آسمان و کاخ وکو نیست
توان‌گفتن‌که خوابی یا فسونی‌است
حجاب چهره‌ی آن بی چگونی است
توان‌گفتن همه نیرنگ هوش است
فریب پرده‌های چشم و گوش است
خودی از کائنات رنگ و بو نیست
حواس ما میان ما و او نیست
نگه را در حریمش نیست راهی
کنی خود را تماشا بی نگاهی
حساب روزش از دور فلک نیست
بخودبینی ظن و تخمین‌وشك نیست
اگرگوئی‌که(من) وهم وگمان است
نمودش چون نمود این و آن است
بگو با من که دارای‌گمان کیست؟
یکی درخود نگرآن بی‌نشان کیست؟
جهان پیدا و محتاج دلیلی
نمی‌آید بفکر جبرئیلی
خودی پنهان ز حجت بی‌نیاز است
یکی اندیش ودریاب این‌چه‌رازاست
خودی را حق بدان باطل مپندار
خودی را کشت بی‌حاصل مپندار

خودی چون پخته گردد لازوالست
فراق عاشقـان عین وصالست
شرر را تیـز بـالی می‌تـوان داد
تپیـد لایـزالی می‌تـوان داد
دوام حق جزای کـار او نیست
که اورا این‌دوام ازجستجو نیست
دوام آن به کـه جان مستعاری
شود از عشق و مستی پـایداری
وجود کوهسار و دشت و در هیچ
جهان فانی، خودی باقی، دگرهیچ
دگر از شنکر[۷] و منصور کم گوی
خدا را هم بـراه خویشتن جـوی
بخود گم بحـر تحقیق خودی شو
اناالحق گوی و صدیق خودی شو

سؤال نهم:

که شد بر سر وحدت واقف آخر؟
شناسای چـه آمد عارف آخـر ؟

۷ــ شنکر بزرگترین شخصیت هندوست که درقرن دوم هجری مطابق قرن‌هشتم میلادی میزیسته است.

جواب :

ته گردون مقام دل پذیر است
ولیکن مهر و ماهش زود میر است
بدوش شام نعش آفتابی
کواکب را کفن از ماهتابی
پرد کهسار چون ریگ روانی
دگرگون می‌شود دریا بآنی
گلان را در کمین باد خزان است
متاع کاروان از بیم جان است
ز شبنم لاله را گوهر نماند
دمی ماند دمی دیگر نماند
نوا نشنیده در چنگی بمیرد
شرر ناجسته در سنگی بمیرد
مپرس از من ز عالمگیری مرگ
من و تو از نفس زنجیری مرگ

غزل

فنا را باده‌ی هر جام کردند
چه بیدردانه او را عام کردند
تماشاگاهٔ مرگ ناگهان را
جهان ماه و انجم نام کردند
اگر یك ذره‌اش خوی رم آموخت
بافسون نگاهی رام کردند

قرار از ما چه می‌جوئی که ما را
اسیر گردش ایام کردند
خودی در سینه‌ی چاکی نگهدار
ازین کوکب چراغ شام کردند

* * *

جهان یکسر مقام آفلین است
درین غربت سرا عرفان همین است
دل ما در تلاش باطلی نیست
نصیب ما غم بی‌حاصلی نیست
نگه دارند اینجا آرزو را
سرور ذوق و شوق جستجو را
خودی را لازوالی می‌توان کرد
فراقی را وصالی می‌توان کرد
چراغی از دم گرمی توان سوخت
بسوزن چاك‌گردون می‌توان دوخت
خدای زنده بی ذوق سخن نیست
تجلی‌های او بی انجمن نیست
که برق جلوه‌ی او برجگر زد ؟
که خورد آن باده و ساغر بسر زد؟
عیار حسن وخوبی از دل کیست ؟
مه او در طواف منزل کیست ؟
الست ازخلوت نازی‌که برخاست؟
بلی از پرده‌ی سازی که برخاست ؟
چه‌آتش‌عشق درخاکی برافروخت
هزاران پرده یك آواز ما سوخت

اگر مائیم گردان جام ساقی‌است
ببزمش گرمی هنگامه باقی است
مرا دل سوخت بر تنهائی او
کنم سامان بزم آرائی او
مثال دانه می‌کارم خودی را
برای او نگهدارم خودی را

خاتمه

تو شمشیری ز کام خود برون آ
برون آ از نیام خود برون آ
نقاب از ممکنات خویش برگیر
مه و خورشید و انجم را به‌بر گیر
شب خود روشن از نور یقین کن
ید بیضا برون از آستین کن
کسی‌کو دیده را بر دل گشود است
شراری‌کشت وپروینی درود است
شراری جسته‌ئی گیر از درونم
که من مانند رومی گرم خونم
وگرنه آتش از تهذیب نو گیر
برون خود بیفروز اندرون میر

خواجه نصیرالدین طوسی

اقبال دربارهٔ خواجه نصیرالدین طوسی دانشمند بزرگ ایران در قرن هفتم هجری و ابتکارهای او در علم ریاضی چنین اظهار نظر کرده است:

باید به‌خاطر داشت‌که درریاضیات، اززمان بطلمیوس (۱۶۵ـ ۸۷ قبل ازمیلاد) تا زمان خواجه نصیر طوسی (۶۷۲ـ۵۹۷هجری = ۱۲۰۱ـ۷۴ میلادی) هیچ‌کس به جد در دشواریهای اثبات قطعیت اصل موضوع دو خط متوازی اوقلیدس بر مکان محسوس نیندیشیده بود. طوسی پس ازهزارسال آرامش واطمینان‌خاطری را که بر ریاضیات حکمفرمایی داشت منغص کرد، و در ضمن کوششی‌که برای بهترکردن صورت بیانی این‌اصل موضوع به‌کار برد، به ضرورت ترك کردن مکان محسوس متوجه شد. به این ترتیب شالوده‌ای، البته نارسا، برای نهضت فضای غیراوقلیدسی یافوق فضای عصر حاضر فراهم ساخت[۱].

۱ـ احیای فکر دینی دراسلام تألیف علامه محد اقبال لاهوری ترجمهٔ احمد آرام صفحهٔ ۱۵۳ـ۱۵۲

حافظ شیرازی

دربارهٔ تأثیر افکار حافظ شیرازی شاعر عرش آشیان ایرانی زیسته در قرن هشتم هجری در علامه محمد اقبال لاهوری شواهد بسیاری در اشعار او هست. ولی تذکر این موضوع لازم به‌نظر می‌رسد که اقبال در آغاز کار شاعری خود با درنظرگرفتن شوق و شور تحرك و تلاش نهفته در فطرت خویش که هدف نهائی آن بیداری مردم مسلمان شبه قارهٔ هند در مقابله با استعمار و استثمار بیگانگان بود، بانظریهٔ «جبر» توافقی نداشت و به‌جبر آگاهانه که بعدها دربارهٔ آن نوشته‌ها و گفته‌های بسیار دارد[1]، راه نبرده

۱ــ چنانکه در «جاویدنامه» آورده است:

هرکه از تقدیر دارد ساز و برگ
لرزد از نیروی او ابلیس و مرگ
جبر، دین مرد صاحب همت است
جبر مردان از کمال قوت است

←

بود. به‌همین مناسبت درراه مبارزه با بی‌قیدی و تن پروری وعدم احساس مسئولیت اجتماعی مردم استعمار زده و در بند مانده‌ی هندوستان که در خانقاه‌های پراکنده در آن‌کشور زیرلوای اشعار حافظ تبلیغ و تأیید می‌شد، ناگزیر بااشعار حافظ نیزبه‌مخالفت برخاست.

با خواندن اشعار حافظ در محافل درویشی هندوستان، چنان وانمود می‌گردید که حافظ مردی‌شراب‌خواره وهمیشه‌مست بوده وراه نجات بشر ازغم ودرد زندگی تنها بی‌فکری و شرابخوارگی و مستی است. همانند شعر ژرف معنای زیر:

←

پخته مردی پخته‌تر گردد ز جبر
جبر مرد خام را آغوش قبر

جبر خالد عالمی بر هم زند
جبر ما بیخ و بن ما برکند

کار مردان است تسلیم و رضا
بر ضعیفان راست ناید این قبا

کار ما غیر از امید و بیم نیست
هر کسی را همت تسلیم نیست

ای که گوئی بودنی این بود، شد
کارها پابند آئین بود، شد

معنی تقدیر کم فهمیده‌ئی
نی خودی را نی خدا را دیده‌ئی

مرد مؤمن با خدا دارد نیاز
با تو ما سازیم تو با ما بساز

عزم او خلاق تقدیر حق است
روز هیجا تیر او تیر حق است

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد
من و ساقی به‌هم سازیم و بنیادش براندازیم

که به‌تأویل نادرست آن موجبات تخدیر فکری مردم ستم‌کشیدهٔ هندوستان به‌ویژه مسلمانان آن‌کشور پهناور را بیش از پیش فراهم و تثبیت می‌کردند.

وی در نخستین چاپ مثنوی «اسرار خودی» خود چند بیت شعر که به‌مخالفت با اشعار حافظ سروده بود و منظور نهائی او در حقیقت جبر ناآگاهانه بود به‌چاپ رسانید، ولی پس از نشر مثنوی مورد بحث در هندوستان صدای اعتراض شدید و هم‌آهنگ فارسی زبانان به‌ویژه مسلمانان معتقد به‌خواجهٔ شیراز که اورا «لسان‌ـ الغیب» می‌دانستند بلند شد و کار این اعتراض و انتقاد به‌حدی بالا گرفت که حتی اقبال را تکفیر کردند.

در اینجا بود که اقبال پی به‌اشتباه بزرگ خود برد و سرانجام مجبور شد که مدتها در محافل ادبی و مجامع فرهنگی و اجتماعی حضور یافته و از این بابت معذرت بخواهد.

در این گردهم‌آئی‌ها به‌صراحت اظهار می‌داشت که پس از مطالعه و دقت و غور در اشعار حافظ. شیرازی شیفتهٔ اشعار و افکار دلنشین و عمیق او شده است و مخالفتش فقط به‌علت تعبیر و تفسیر ناآگاهانه‌ی برخی از مخالفان مزدور بوده‌است که جنبه‌های رکود فکری اجتماع مردم هند را به‌منظور در بند نگاه‌داشتن آنان زیر عنوان خواندن اشعار حافظ. تبلیغ و شایع می‌کردند. در این میان نیز قول می‌داد که چند بیتی را که در مخالفت با اشعار حافظ سروده از مثنوی اسرار خودی حذف کند. به‌همین‌جهت در چاپهای بعدی مثنوی اسرار خودی بیت‌های مورد نظر را به‌کلی حذف کرد

به‌طوری‌که دیگر هیچ‌وقت چاپ نشد[۲] وازآن زمان به‌بعد شیفتگی اقبال به اشعار و افکار عمیق و منشور مانند حافظ روبه‌رشد و کمال گذارد و به‌مرور چنین سرود:

عجب مدار ز سرمستی‌ام که پیر مغان
قبای رندی حافظ به قامت من دوخت
صبا به مولد حافظ پیام من برسان
که چشم نکته وران خاك آن دیار افروخت

اقبال به‌اقتفای حافظ سروده است:

جهان عشق نه میری نه سروری داند
همین بس است که آئین چاکری‌داند
بیا به مجلس اقبال و یك دو ساغر کش
«اگر چه سر نتراشد قلندری داند»

حافظ می‌گوید:

ای فروغ ماه حسن از روی رخشان شما
آب روی خوبی از چاه زنخدان شما

اقبال در «زبور عجم» سروده است:

چون چراغ لاله سوزم در خیابان شما
ای جوانان عجم جان من و جان شما

۲ـ مجلهٔ آینده سال دوازدهم، شمارهٔ ۱ـ۳، مقالهٔ زبیدهٔ صدیقی پاکستانی، صفحهٔ۶۹.

حافظ می‌گوید:

سرم خوش است و به بانگ بلند می‌گویم
که من نسیم حیات از پیاله می‌جویم

حافظ گفته‌است:

بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است
بیار باده که بنیاد عمر برباد است

اقبال می‌گوید:

بیا که ساز فرنگ از نوا برافتاده است
درون پردهٔ او نغمه نیست فریاد است

حافظ گفته‌است:

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم
از بد حادثه اینجا به پناه آمده‌ایم

اقبال می‌گوید:

ما که افتنده‌تر از پرتو مه آمده‌ایم
کس چه داند که چسان این همه ره آمده‌ایم

حافظ گفته‌است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

اقبال می‌گوید:

عقل چون پای در این راه خم اندر خم زد
شعله در آب دوانید و جهان برهم زد

حافظ گفته‌است:

ای نسیم سحر آرامگهٔ یار کجاست ؟
منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست

اقبال در «پیام مشرق» سروده است:

عرب که باز دهد محفل شبانه کجاست
عجم که زنده کند رود عاشقانه کجاست

حافظ گفته‌است:

شاه شمشاد قدان خسرو شیرین دهنان
که بمژگان شکند قلب همه صف شکنان

اقبال در «پیام مشرق» آورده است:

حلقه بستند سر تربت من نوحه‌گران
دلبران ، زهره وشان ، گلبدنان ، سیم بران

حافظ گفته‌است:

گوش کن پند ای پسر وز بهر دنیا غم مخور
گفتمت چون در حدیثی گر توانی دارگوش

اقبال در «بانگ درا» گوید:

در غم دیگر بسوز و دیگران را هم بسوز
«گفتمت روشن حدیثی گرتوانی دارگوش»

حافظ گفته‌است:

تا ز میخانه و می نام ونشان خواهد بود
سر ما خاک ره پیر مغان خواهد بود

اقبال در «پیام مشرق» می‌گوید:

زندگی جوی روان است و روان خواهد بود
این می کهنه جوان است وجوان خواهد بود

حافظ گفته‌است:

به ملازمان سلطان که رساند این دعـا را
که بشکر پادشاهی ز نظر مران گدا را

علامه اقبال گوید:

به ملازمـان سلطان خبـری دهـم ز رازی
که جهـان توان گرفتن بـه نوای دلنوازی

حافظ گفته است:

اگر آن تـرك شیرازی بدست آرد دل مـا را
به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

اقبال گفته است:

بدست مـا نـه سمرقند و نی بخـارائیست
دعا بگو ز فقیران بـه ترك شیرازی

حافظ گوید:

زاهد زاهدپرست از حـال ما آگـاه نیست
در حق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست

اقبال گفته است:

از نوا برمن قیامت رفت و کس آگاه نیست
پیش محفل جز بم و زیر و مقام و راه نیست

حافظ:

دوش از مسجد سوی میخـانه آمد پیر مـا
چیست یاران طریقت بعداز این تدبیر ما

اقبال:

چیست یـاران بعد از ایـن تدبیـر مـا ؟
رخ سوی میخـانـه دارد پیـر مـا

حافظ:

شب تاریك و بیم موج و گردابی چنین هایل
کجا دانند حـال ما سبکباران ساحل‌هـا

اقبال:

شب تاریك و راه پیچ‌پیچ و بی‌یقین راهی
دلیل کاروان را مشکل اندر مشکل افتاد

اقبال گفته است:

به این بهـانه در این بـزم محرمی جویم
غـزل سرایم و پیغـام آشنـا گویم

خانم دکتر شهیندخت کامرانی مقدم که از اقبال شناسان بنام ایرانی است مینویسد اقبال در پیام مشرق و زبور عجم خویش در حدود ۲۴ غزل با حفظ وزن و سبك به‌استقبال حافظ رفته است. همچنین مینویسد: بنظر می‌آید که اقبال اولین‌بار با حافظ ازطریق کتاب «حیات حافظ» نوشته محمد اسلم جیراجپوری که به‌زبان اردو است و ترجمهٔ انگلیسی دیوان حافظ (مترجم‌کلارك) و ترجمهٔ‌آلمانی شرح شعر حافظ (شرح ترکی دیوان نوشته محمد افنـدی سوری)

آشنا شده است. اما بنا بر تحقیقاتی‌که در بارهٔ شعر فارسی اقبال انجام داده‌ام، نخستین‌کسی‌که اقبال را با شعر و سخن فارسی آشنا کرد سید میرحسن معلم و مربی بزرگ او می‌باشدکه در یک‌خانوادهٔ ایرانی چشم به‌جهان گشوده بود. وی به‌اقبال زبان فارسی آموخت و اورا با شعر شاعران بزرگ پارسی‌گوی ازآن جمله حافظ آشنا ساخت[۳]

۳ـ متن سخنرانی درکنگرهٔ اقبال، در اسفند سال ١٣٦٤ خورشیدی، درتالار فردوسی دانشکدهٔ ادبیات وعلوم انسانی دانشگاه تهران.

سید علی همدانی (شاه همدان)

میر سید علی پسر سید شهاب‌الدین پسر محمد همدانی ملقب به علی ثانی یا شاه همدان از عارفان نامی قرن هشتم هجری است که بیشتر در هندوستان شهرت یافته است. وی مرید تقی‌الدین علی دوستی سمنانی و شیخ شرف‌الدین محمود عبدالله مزدقانی مریدان شیخ علاءالدوله سمنانی عارف بزرگ قرن هفتم و هشتم هجری است[1]. خواجه عبدالحمید عرفانی درکتاب «ایران صغیر یا تذکره شعرای پارسی‌زبان کشمیر» دربارهٔ عزیمت گروهی از سمنانیان و همدانیان به هندوستان درقرن هشتم هجری مینویسد: «دراواسط قرن هشتم هجری گروهی از سادات سمنان و همدان به سرپرستی سید میر علی همدانی وسید تاج‌الدین سمنانی و سید حسین سمنانی و پسران دائی‌اش و سید مسعود و سید یوسف به منظور تبلیغ مذهب اسلام (عرفان ایرانی-اسلامی) به‌کشمیر مسافرت نمودند. همهٔ افراد این کاروان که هفتصدنفر بودند درکشمیرساکن گردیدند

۱- در این باره به خمخانهٔ وحدت، تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع) از انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان ایران مراجعه شود.

و بیشتر سادات کشمیر از احفاد و اولاد آنان می‌باشند.

سید تاج‌الدین سمنانی و دو نفر از مریدان و همراهانش درشهر سریناگار محله شهام‌پور مدفون هستند. برادر سید تاج‌الدین سمنانی، سید حسین سمنانی در یك مقبره نسبتاً زیبائی نزدیك اسلام‌آباد درحدود ۶۰ کیلومتری سریناگار مدفون‌است[۲]». خانقاه و مسجد باشکوهی که میر سیدعلی همدانی در سریناگار بنا کرده بود همچنان باقی است و بنام خانقاه و مسجد شاه همدان مورد توجه و احترام مردم می‌باشد.[۳]

علامه‌محمد اقبال لاهوری درکتاب«جاویدنامه» زیرعنوان «زیارت امیرکبیر حضرت سید علی همدانی و ملا طاهر غنی کشمیری» سروده است:

حرف رومی در دلم سوزی فکند
آه پنجاب آن زمین ارجمند
از تب یاران تپیدم در بهشت
کهنه غمها را خریدم در بهشت
تا در آن گلشن صدائی دردمند
از کنار حوض کوثر شد بلند
«جمع‌کردم مشت‌خاشاکی‌که سوزم خویش‌را
گل گمان دارد که بندم آشیان درگلستان»
گفت رومی آنچه می‌آید نگر
دل مده بر آنچه بگذشت ای پسر

۲ـ کتاب ایران صغیر یا تذکرهٔ شعرای پارسی‌زبان‌کشمیر، تألیف خواجه عبدالحمید عرفانی (پاکستانی)، صفحهٔ ۲۲.

۳ـ تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان (از مولوی تا جامی)، صفحهٔ ۶۶۲.

شاعر رنگین نوا طاهر غنی
فقر او باطن غنی ظاهر غنی
نغمه‌ئی می‌خواند آن مست مدام
در حضور سید والا مقام
سیدالسادات سالار عجم
دست او معمار تقدیر امم
تا غزالی در الله هو گرفت
ذکر و فکر از دودمان او گرفت
سید آن کشور مینو نظیر
میر و درویش و سلاطین را مشیر
جمله را آن شاه دریا آستین
داد علم و صنعت و تهذیب و دین
آفرید آن مرد ایران صغیر[٤]
با هنرهای غریب و دلپذیر
یك نگاه او گشاید صد گره
خیز و تیرش را به دل راهی بده

درحضور شاه همدان

زنده رود:

از تو خواهم سر یزدان را کلید
طاعت از ما جست و شیطان آفرید

٤ــ مراد از ایران صغیر همانطورکه نوشته شد «کشمیر» است.

زشت و ناخوش را چنین آراستن
در عمل از ما نکوئی خواستن
از تو پرسم این فسون‌سازی که چه؟
با قمار بدنشین بازی که چه؟
کار ما افکار ما آزار ما
دست با دندان گزیدن کار ما

شاه همدان:

بنده ئی کز خویشتن دارد خبر
آفریند منفعت را از ضرر
بزم با دیو است، آدم را وبال
رزم با دیو است آدم را جمال
خویش را بر اهرمن باید زدن
تو همه تیغ آن همه سنگ فسن[5]
تیز تر شو تا فتد ضرب تو سخت
ورنه باشی در دو گیتی تیره بخت

زنده رود:

زیر گردون آدم آدم را خورد
ملتی بر ملت دیگر چرد

۵ــ فسن: سنگی‌که با آن کارد تیز کنند.

جان ز اهل خطه سوزد چون سند
خیزد از دل ناله های دردمند
زیرک و دراك و خوش گل ملتی است
در جهان تردستی او آیتی است
ساغرش غلطنده اندر خون اوست
در نی من ناله از مضمون اوست
از خودی تا بی نصیب افتاده است
در دیار خود غریب افتاده است
دست مزد او به دست دیگران
ماهی رودش به شست دیگران
کاروانها سوی منزل گام گام
کار او نا خوب و بی اندام و خام
از غلامی جذبه های او بمرد
آتشی اندر رگ تاکش فسرد
تا نپنداری که بود است این چنین
جبهه را همواره سوداست این چنین
در زمانی صف شکن هم بوده است
چیره و جانباز پردم بوده است

* * *

کوههای خنگ سار او نگر
آتشین دست چنار او نگر
در بهاران لعل می ریزد ز سنگ
خیزد از خاکش یکی طوفان رنگ
لکه های ابر در کوه و دمن
پنبه پران از کمان پنبه زن

کوه و دریا و غروب آفتاب
من خدا را دیدم آنجا بی حجاب
با نسیم آواره بودم در نشاط[6]
بشنو از نی می‌سرودم در نشاط
مرغکی می‌گفت اندر شاخسار
با پشیزی می‌نیرزد این بهار
لاله رست و نرگس شهلا دمید
باد نوروزی گریبانش درید
عمرها بالید از این کوه و کمر
نستر[7] از نور قمر پاکیزه تر

* * *

نالهٔ پر سوز آن مرغ سحر
داد جانم را تب و تاب دگر
تا یکی دیوانه دیدم در خروش
آنکه برد از من متاع صبر و هوش

شاه همدان:

با تو گویم رمز باریك ای پسر
تن همه خاك است و جان والا گهر
جسم را از بهر جان باید گداخت
پاك را از خاك می‌باید شناخت

٦ــ «نشاط» باغی مشهور درکشمیر است.

٧ــ نستر به فتح نون و تا همان نسترن است.

گر ببری پارهٔ تن را ز تن
رفت از دست تو آن لخت بدن
لیکن آن جانی که گردد جلوه مست
گر ز دست او را دهی، آید به‌دست
جوهرش با هیچ شی مانند نیست
هست اندر بند و اندر بند نیست
گر نگهداری بمیرد در بدن
ور بیفشانی، فروغ انجمن
چیست‌جان‌جلوه مست ای مرد راد؟
چیست جان‌دادن‌زدست ای‌مرد راد؟
چیست جان دادن؟ به‌حق پرداختن
کوه را با سوز جان بگداختن
جلوه مستی؟ خویش را دریافتن
در شبان چون کوکبی برتافتن
خویش را نا یافتن نا بودن است
یافتن، خودرا به‌خود بخشودن‌است
هرکه خودرا دیدوغیرازخود ندید
رخت از زندان خود بیرون کشید
جلوه بد مستی که بیند خویش را
خوشتر از نوشینه داند نیش را
در نگاهش جان چو باد ارزان شود
پیش او زندان او لرزان شود
تیشهٔ او خار را بر می‌درد
تا نصیب خود ز گیتی می‌برد
تا زجان‌بگذشت، جانش جان‌اوست
ورنه جانش یك‌دودم مهمان‌اوست

زنده رود:

گفته ئی از حکمت زشت و نکوی
پیر دانا نکتهٔ دیگر بگوی
مرشد معنی نگاهان بوده ئی
محرم اسرار شاهان[۸] بوده ئی
ما فقیر و حکمران خواهد خراج
چیست اصل اعتبار تخت و تاج

شاه همدان:

اصل شاهی چیست اندر شرق و غرب ؟
یا رضای امتان یا حرب و ضرب
فاش گویم با تو ای والا مقام
باج را جز با دوکس دادن حرام
یا ولی‌الامری که «منکم» شأن اوست
آیهٔ حق حجت و برهان اوست
یا جوانمردی چو صرصر تند خیز
شهر گیر و خویش باز اندر ستیز
روز کین کشورگشا از قاهری
روز صلح از شیوه‌های دلبری

۸ـ محرم اسرار شاهان، اشاره به‌کتاب «ملوك»، نوشتهٔ حضرت شاه همدان است.

می‌توان ایران و هندوستان خرید
پادشاهی را ز کس نتوان خرید
جام جم را ای جوان با هنر
کس نگیرد از دکان شیشه‌گر
ور بگیرد مال او جز شیشه نیست
شیشه را غیر از شکستن پیشه نیست

قطب‌الدین عبدالکریم گیلانی

اقبال در کتاب سیر فلسفه در ایران در مبحث پیروان «نحلهٔ اصحاب فکر» در بارهٔ قطب‌الدین عبدالکریم گیلانی عارف بزرگ ایرانی زیسته در قرن هشتم و نهم هجری می‌نویسد:

عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی (گیلانی) نماینده بزرگ یکی دیگر از جنبه‌ها یا نحله‌های تصوف بود. تولد او چنان‌که خود در شعری بیان کرده به‌سال ۷۶۷ هجری واقع شد، و مرگ او در سال ۸۱۱ هجری روی داد. جیلانی برخلاف محی‌الدین بن العربی که در او تأثیری ژرف نهاد، مؤلفی پرسخن نبود. اما هم از تخیل شاعر وهم از نبوغ فیلسوف بهره داشت. شعر را وسیلهٔ ابلاغ عرفان و فلسفهٔ اولای خود گردانید و برکتاب فتوحات‌المکیه ابن‌العربی و نیز بر «بسم‌الله» شرح نوشت وکتاب‌مشهور «انسان‌الکامل فی‌معرفة‌الاواخر والاوائل» را تألیف کرد.

بنابر جهان‌بینی عبدالکریم پسر ابراهیم جیلانی، ذات بحت یا بسیط ــ خواه موجود عینی باشد وخواه موجود ذهنی ــ اسماء و صفات

بسیار دارد. برروی هم موجود بر دوگونه است:

۱ــ موجود مطلق یا وجود محض یا بود ناب یا خلق یا خدا.

۲ــ موجود ملحق به عدم یا خلق یا طبیعت.

ذات خدا، عقل بحث است و در فهم نمی‌گنجد و به‌بیان نمی‌آید، زیرا شناخت مستلزم نسبت است، و ذات خدا از هرنسبتی بیرون است. اما خرد، که درفضای خالی بی‌کرانه پرواز می‌کند و حجاب اسماء و صفات را می‌شکافد واز حوزهٔ پهناور زمان می‌گذرد و به خطهٔعدم می‌رسد، دریافته‌است‌که خدا یا عقل بحت وجودی‌است‌که لاوجود است وجامع تناقضات است. دوعرض دارد: حق وخلق. دو تعریف دارد: قدم و حدوث. دونام دارد: خدا وانسان. دووجه دارد: ظاهر (هستی متجلی این جهانی) و باطن (هستی‌نامتجلی آن‌جهانی) دو حکم دارد: وجوب و امکان. دو اعتبار دارد: به یك اعتبار برای خود ناموجود، و برای آنچه خود نیست، موجود است، و به‌اعتباری دیگر برای خود، موجود، و برای آنچه خود نیست، ناموجود است. درنظر جیلانی، اسم، مسمی را درفهم استوار می‌سازد و در خیال مصور می‌کند و به وهم می‌آورد و درحافظه نگه می‌دارد. اسم، برون یا قشر مسمی است، و مسمی درون یا لب اسم است. برخی ازاسماء وجود حقیقی ندارند، بلکه وجود اسمی دارند. از این قبیل است «عنقا» که اسمی است بدون مسمای حقیقی. برخلاف عنقا که معدوم و غایب مطلق است، خدا با آن‌که به لمس یا رؤیت نمی‌آید، موجود و حاضر مطلق است. عنقا فقط وجود ذهنی دارد، ولی مسمای‌کلمه «الله» وجود حقیقی است. با این وصف خدا نیز مانند عنقا، تنها به‌وسیلهٔ اسماء و صفات خود شناخته میشود. اسم مرآتی است‌که همه

رموز وجود مطلق را آشکار می‌کند. اسم نوری است که خدا به‌وساطت آن خود را می‌بیند. این سخن، اسماعیلیان را که میخواستند مسمی را از اسم بشناسند به‌یاد می‌آورد، و برای روشنگری آن، باید از مراحل سه‌گانه‌ای که جیلانی برای تکامل وجودمطلق برشمرده است، یاد کنیم. بنابررأی او، وجود مطلق یا بودناب براثر جدا شدن از مطلقیت خود، از سه مرحله می‌گذرد: ۱ـ احدیت ۲ـ هویت ۳ـ انیت. وجود مطلق در اولین مرحله که هنوز از تجلی و صفات و نسب نشانی نیست (احد) نام می‌گیرد. «احدیت» نشانهٔ نخستین گامی است که وجود مطلق به‌سوی تقید برمی‌دارد. وجود مطلق در دومین مرحله، «هویت» می‌یابد، ولی هنوز از تجلی فارغ است. در سومین مرحله، هویت درخارج متجلی می‌شود و «انیت» می‌گردد. یا به‌اصطلاح هگل براثر «خودگسلیدن» آن، طبیعت پدید می‌آید.

انسان اگر قصد آخر ازکمال دارد باید مطابق مراحل سه‌گانه سلوك کند اما ترتیب مراحل سلوك انسان برخلاف ترتیب مراحل سیر خداست. زیرا انسان درکار فراپویی یا عروج است، حال‌آنکه وجود مطلق را فراپویی یا هبوط پیمود. انسان درنخستین‌مرحلهٔ فراپویی روحانی خود، دربارهٔ اسماء به‌تفکر می‌پردازد و طبیعت را که مهر اسماء برخود دارد، مطالعه می‌کند. سپس در مرحلهٔ دوم به حوزهٔ صفات و درمرحلهٔ سوم به‌حوزهٔ ذات الوهیت گام می‌نهد، و دراین مرحله است که بصورت کامل در می‌آید ـ چشمانش، چشم خدا و کلامش، کلام خدا و حیاتش، حیات خدا می‌گردد، و در زندگانی عمومی طبیعت شرکت می‌یابد و «به درون زندگی اشیاء» کشانیده می‌شود.

نظری که جیلانی درمورد عرض یا صفت آورده است، بسیار

اهمیت‌دارد. زیرا این‌نظراست‌که اورا از انگارگرایان هند ممتاز گردانیده‌است. بنابررأی‌او، عرض‌یاصفت وسیله‌ای‌است‌که اشیاء را به‌ما می‌شناساند. تفکیك عرض از معروض یا حقیقت حامل آن فقط درحوزهٔ مظاهر صدق می‌کند. دراین‌حوزه است‌که بین عرض و معروض غیریتی هست. مظاهر از ترکیب و تلاشی مصون نیستند وازاین‌رو دستخوش‌غیریت‌می‌شوند. اما درحوزهٔ بطون چنین‌تفکیکی روی نمی‌دهد. زیرا دراین حوزه از ترکیب و تلاشی نشانی نیست. دراین مورد جیلانی به‌شدت از آیین هندی مایا دور شد ودنیای مادی راوجود حقیقی گرفت، گفت که دنیای مادی قشرخارجی وجود مطلق است، و با آنکه قشر است، حقیقت دارد. جهان پدیدار از ذاتی حقیقی‌که در ورای اعراض نهان شده باشد، برنمی‌خیزد. جهان پدیدار همانا تصوری است‌که از ذهن ما بر می‌آید. به‌این ترتیب جیلانی به‌نظری چون نظر بارك‌لی وفیخته کشانیده شد و به‌نظریه‌ای چون نظریهٔ هگل دربارهٔ اتحاد فکر و وجود رسید. درفصل سی‌وهفتم از جلد دوم انسان‌الکامل صریحاً اعلام داشت که این جهان انگاری است، و مادهٔ طبیعت چیزی جز انگار یا ادراك یا فکر نیست: تو که برای خدا اسماء وصفات می‌شناسی، آیا نباید این اعتقاد خود را مورد تدقیق قرار دهی؟ این اعتقاد تو منبعث از کجاست؟ از خیال است و بس! طبیعت چیزی جز خیالی متبلور نیست.

رأی جیلانی با مفاد کتاب «خردناب» کانت موافقت‌تام دارد. ولی جیلانی برخلاف کانت ، شیء فی‌نفسه را نپذیرفت. از دیدگاه او حتی ذات همه جلوه‌های هستی هم انگاری است، و وجود فی‌نفسه کانت چیزی جز اعراض یا صفات نیست. هیچ چیز در ورای اعراض وجود ندارد. اشیاء حقیقی همان اعراض‌اند، و جهان مادی همانا وجود مطلق است و به‌اقتضای اصلی اختلاف‌انگیز که از ذات

وجود مطلق نشئه می‌گیرد پدید آمده است. طبیعت، انگار خدا است و برای خودشناسی او ضرور است. همچنانکه هگل از اتحاد فکر و وجود دم زد، جیلانی از اتحاد عرض و حقیقت یادکرد و جهان مادی را «عالم اعراض» خواند. ازاین نام‌گذاری‌که ازجهتی مایه‌گمراهی خواننده است، برمی‌آیدکه تفکیك عرض ازحقیقت یا ذات تفکیکی ظاهری است. این تفکیك با آن‌که فهم دنیای پیرامون ما را برما آسان می‌سازد و برای ما سودمند است،حقیقی و مطلق نیست. از این‌رونظر جیلانی با وجود شباهتی‌که به انگارگرایی تجربی معاصر دارد، عین آن نیست. جیلانی حقیقت عینی فی‌نفسه را انکارنکرد. حقیقت عینی فی‌نفسه را پذیرفت، اما بروحدت آن تأکید ورزید و به‌این نکته رسید که جهان مادی همانا حقیقت فی‌نفسه است، وجه دیگر یا جلوهٔ خارجی حقیقت فی‌نفسه که ثمرهٔ خودگسلی خداست، از حقیقت فی‌نفسه جدا نیست. این ماییم که برای تسهیل شناخت خود نسبت به‌جهان، میان آن‌دو فرق می‌گذاریم. به‌قول جیلانی اگر عرض و حقیقت یکی نباشند، چگونه یکی ازآن دو دیگری را متجلی می‌سازد ؟

ملخص کلام اینست که در فلسفهٔ جیلانی، وجود مطلق‌محض همان حقیقت فی‌نفسه است، واین وجود مطلق محض در تجلیات یاجلوه‌های بیرونی خود منعکس می‌شود. تا زمانی‌که یگانگی عرض و حقیقت را درنیابیم، جهان مادی یا عالم اعراض حجاب فهم ما خواهد بود. ولی هنگامی‌که به‌این نکته پی بریم حجاب‌فهم ما خواهددرید. آن‌گاه ذات را در هرچیزی خواهیم یافت و خواهیم پذیرفت که صفات از فکر ما زاده‌اند. پس طبیعت بصورت راستین خود روی خواهد نمود، غیریت یکسره از میانه برخواهد خاست. با طبیعت یگانه خواهیم‌شد و جوش کنج‌کاوی ما فرو خواهد نشست، و شور تجسس ما به‌صورت

طمأنینهٔ فلسفی درخواهدآمد. آن‌کس‌که براین یگانگی دست یابد، دیگر از اکتشافات علمی طرفی نخواهد بست. و دین را که دم از قدرتی فوق طبیعت می‌زند، بااو کاری نخواهدبود. اینست رهایش روحانی.

میان اندیشهٔ جیلانی و اندیشهٔ شلایر ماخر حکیم الهی آلمانی شباهتی وجود دارد.

مطابق نظر جیلانی که به واقع‌گرایی طبیعی یا انگارگرایی‌مطلق نزدیك است، ذات، قابل رؤیت است، اما در عین حال همه صفات آن برما معلوم نیستند. وحتی صفات شناخته شدهٔ آن نیز چنانکه هستند، شناخته نشده‌اند و فقط سایه‌ها یا آثار آنها درشناخت ما گنجیده‌اند. مثلا نیکوکاری در نفس خود ناشناخت است، ولی‌نتایج آن که دادن کمك به بینوایان است، دیده و شناخته می‌شود. علت نیز اینست که صفات عین ذات‌اند، و صفت درصورتی به تمامی قابل شناخت است که از ذات جدایی پذیرد. جیلانی علت همه نمودهایی را که فیلسوفان طبیعی «نیروهای طبیعت» می‌نامند، اراده خواند. اما برخلاف آنان، علت را ناشناختنی ندانست، بلکه اعلام‌کرد که چیزی در ورای آن علت وجود ندارد، وآن علت همانا وجود مطلق است.

به‌راستی جیلانی با طرح این مفهوم، یکی از ارکان روان‌شناسی کنونی آلمان را پیش‌بینی کرد.

نظریهٔ تثلیث جیلانی درخور توجه بسیار است. به‌نظراو وجود مطلق از سه مرحله می‌گذرد و سه‌گونه بود ناب می‌زاید. در مرحلهٔ سوم است که وجود مطلق یا خودگسلی درخارج متجلی می‌شود، به‌صورت انسان وخدا درمی‌آید و براثر آن تفرقه رخ می‌دهد. حال به سخن خود می‌افزاییم که انسان کامل درپرتو صفات الهی‌وانسانی خود می‌تواند این تفرقه را از میان بردارد. ازاین رو انسان کامل

نگهدار جهان است، و ظهور انسان کامل شرط بقاء طبیعت است. وجود مطلق پس‌از آن که مطلقیت خودرا رها کرد، به وساطت انسان کامل یا انسان ـ خدا به‌خود باز می‌گردد. اگر محض انسان ـ خدا نبود، طبیعت خلعت وجود نمی‌پوشید، و نیز نوری‌که خدارا به‌خود می‌نماید، پدید نمی‌آمد. این‌ها زادهٔ اصلی اختلاف انگیزند که از ذات وجود مطلق نشئه می‌گیرد.[۱]

۱ـ سیر فلسفه درایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، خلاصه شده از صفحهٔ ۱۰۷ تا ۱۲۰.

عبدالرحمن جامی

اقبال در اشعار خود از عبدالرحمن جامی شاعر نامی قرن نهم هجری یاد کرده است.

در «ارمغان حجاز» چنین سروده است:

مرا از منطق آید بوی خامی
دلیل او دلیل ناتمامی
برویم بسته درها را گشاید
دو بیت از پیر رومی یا ز جامی

در «اسرار خودی» گوید:

کشتهٔ انداز ملا جامیم
نظم و نثر او علاج خامیم
شعر لب ریز معانی گفته است
در ثنای خواجه گوهر سفته است
«نسخهٔ کونین را دیباچه اوست
جمله عالم بندگان و خواجه اوست»

علامه جلال‌الدین محمد دوانی

توجه و دقت علامه محمد اقبال لاهوری در بررسی افکار و عقاید ایرانیان به‌ویژه در دوران بعدازاسلام درخور اهمیت‌ویژه‌ای است. وی درضمن ارائه نظریه‌های مختلف مربوط به «زمان و مکان» پیرامون نظریهٔ علامه جلال‌الدین محمد دوانی[1] دانشمندنامی ایرانی زیسته در قرن نهم و دهم هجری می نویسد:

استاد رونجیر درکتاب «فلسفه و فیزیك» چنین گفته است: «برخلاف ضرب‌المثل قدیمی «طبیعت جهش نمی‌کند» چنان می نماید که‌جهان باجهش های ناگهانی تغییر پیدامی کندنه باتدریج غیرمحسوس. هر دستگاه فیزیکی تنها قابل آن است‌که عدهٔ معینی ازحالات داشته باشد. چون میان دوحالت مختلف و بلافاصله متوالی یکدیگر، جهان بی‌حرکت می‌ماند، زمان متوقف می‌شود وچنان است که خود زمان نیز ناپیوسته است: یعنی اتوم زمان نیز وجود دارد.» ولی نکته‌ای

۱ـ برای آگاهی به شرح احوال او، به‌تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان (از مولوی تا جامی)، تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع)، مراجعه شود.

که باید درنظر داشت اینست‌که کوشش سازندهٔ اشاعره، مانند کوشش دانشمندان جدید، فاقد تحلیل روانشناختی است، ونتیجهٔ این نقص آن شده است که از دریافت سیمای ذهنی و انفسی زمان عاجز مانده‌اند. و به‌علت همین عجز است که بنا بر نظریهٔ ایشان دستگاه‌های اتومهای ماده و زمان از یکدیگر جدا می‌مانند و هیچ ارتباط اساسی میان آنها وجود ندارد. آشکار است‌که اگر به زمان ازلحاظی کاملا عینی وآفاقی نظرکنیم دشواریهای‌جدی پیش‌می‌آید، چه ما نمی‌توانیم زمان اتومی را درمورد خدا تطبیق کنیم و اورا همچون حیاتی درحال آفرینش تصورکنیم، واین‌کاری است‌که استاد الگزندر در سخنرانی‌های خود دربارهٔ زمان و مکان و خالق کرده است. علمای‌الاهی مسلمان متأخرتر کاملا متوجهٔ این اشکال شده بودند.

ملاجلال‌الدین دوانی در «رسالة‌الزوراء» خود،که تحقیقات جدید استاد رویس را به‌خاطر می‌آورد، می‌گوید که اگر زمان‌را برهه و فاصله‌ای تصورکنیم که با آن تصور امکان ظاهرشدن حوادث همچون سلسلهٔ متحرکی میسر می‌شود، واین برهه را همچون واحدی در نظر بگیریم، آنگاه جز این نمی‌توانیم که زمان را حالت اصلیی از فعالیت الاهی وصف کنیم که همهٔ حالت‌های متوالی آن فعالیت را فرا می‌گیرد. ولی ملا جلال‌الدین بنا بررعایت جانب احتیاط، این مطلب را هم برآن گفته می‌افزاید که: نظر عمیق‌تری در ماهیت توالی، نسبیت آن را آشکار می‌سازد و چنان می‌شود که این توالی درمورد خدا که همهٔ حوادث برای او حالت حضور دارند محو می‌شود و بصورت یك فعل مفرد ادراك درمی‌آید[2].

۲ـ احیای فکر دینی در اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، صفحهٔ ۸۹ـ۸۸ .

ملك قمی

اقبال در سرودن اشعار خود از ملك قمی شاعر قرن دهم و یازدهم هجری نیز الهام گرفته است. وی درکتاب «رموز بیخودی» گوید:

گردش خونی که در رگهای ماست
تیز از سعی حصول مدعاست
از تف او خویش را سوزد حیات
آتشی چون لاله اندوزد حیات
مدعا مضراب ساز همت است
مرکزی کو جاذب هر قوت است
دست و پای قوم را جنباند او
یك نظر صد چشم را گرداند او
شاهد مقصود را دیوانه شو
طائف این شمع را پروانه شو
خوش نوائی نغمه ساز قم زده است
زخمهٔ معنی بر ابریشم زده است

تا کشد خـار از کف پـا ره سپـر
می‌شود پـوشیده محمل از نظر [1]
گر بقـدر یك نفس غـافل شدی
دور صد فرسنگ از منـزل شدی

۱ـ ملك قمی سروده است:
رفتم‌که خار ازپا کشم محمل نهان‌شد ازنظر
یك لحظه غافل‌گشتم وصدساله راهم دورشد

نظیری نیشابوری

نظیری نیشابوری شاعر نازک‌اندیش ایرانی زیسته در قرن دهم و یازدهم هجری است که اقبال دراشعار خود ارادتمندانه به‌اشعارش استناد می‌ورزد.

درآغاز کتاب «اسرار خودی» این شعر نظیری را برصدر اشعار خود نشانده است:

« نیست در خشک و تر بیشهٔ من کوتاهی
چوب هر نخل که منبر نشود دار کنم »

در «می باقی» در غزل جانانه‌ای ضمن آوردن مصرعی از نظیری نیشابوری چنین سروده است:

ز خاک خویش طلب آتشی که پیدا نیست
تجلی دگری در خور تقاضا نیست
به ملک جم ندهم مصرع نظیری را
«کسی که کشته نشد از قبیلهٔ ما نیست»

اگرچه عقل فسون پیشه لشکری انگیخت
تو دل‌گرفته نباشی که عشق تنها نیست

تو ره شناس نه‌ئی وز مقام بی‌خبری
چه نغمه‌ایست که در بربط سلیمی نیست

نظر به خویش چنان بسته‌ام که جلوهٔ دوست
جهان گرفت و مرا فرصت تماشا نیست

بیا که غلغله در شهر دلبران فکنیم
جنون زنده دلان هرزه‌گرد صحرا نیست

ز قید و صید نهنگان حکایتی آور
مگو که زورق ما روشناس دریا نیست

مرید همت آن رهروم که پا نگذاشت
به جاده‌ئی که درو کوه و دشت و دریا نیست

شریك حلقهٔ رندان باده پیما باش
حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست

برهنه حرف نه گفتن کمال گویائیست
حدیث خلوتیان جز به رمز و ایما نیست

در کتاب «افکار» خود ضمن آوردن بیتی از نظیری نیشابوری سروده است:

امئی بود که ما از اثر حکمت او
واقف از سر نهانخانهٔ تقدیر شدیم

اصل ما یك شرر باخته رنگی بوده است
نظری کرد که خورشید جهانگیر شدیم

نکتهٔ عشق فرو شست ز دل پیر حرم
در جهان خوار به‌اندازهٔ تقصیر شدیم

باد صحراست که با فطرت ما درسازد
از نفسهای صبا غنچهٔ دلگیر شدیم
آه، آن غلغله کز گنبد افلاک گذشت
ناله گردید چو پابند بم و زیر شدیم
ای بسا صید که بی دام به فتراك زدیم
در بغل تیروکمان، کشتهٔ نخجیر شدیم!
«هرکجا راه دهد اسب برآن تاز که ما
بارها مات دراین عصر به تدبیر شدیم»[۱]

علاوه برصائب ونظیری پیروان سبك هندی، اقبال‌از باباغانی‌و عرفی شیرازی نیز سخت متأثر بوده است چنانکه غزل:

می‌تراشد فکر ما هر دم خداوندی دگر
رست از یك دام تا، افتاد در بندی دگر

را به‌اقتفای غزل:

ای مرا هر ذره با مهر تو پیوندی دگر
هر سر مویم به وصلت آرزومندی دگر

باباغانی شیرازی زیسته در نیمهٔ دوم قرن نهم هجری سروده است. برای آگاهی بیشتر دراین‌باره به‌کتاب «غزل فارسی علامه اقبال» تألیف پروفسورمحمد منور ترجمه وتحشیهٔ دکترشهین‌دخت مقدم صفیاری مراجعه شود.

۱ــ بیت آخر از نظیری نیشابوری است.

ملاصدرا شیرازی

اقبال درآخرین فصل کتاب «سیرفلسفه درایران» زیرعنوان «فلسفه درعصرجدید» دربارهٔ ملاصدرا شیرازی(صدرالمتألهین) فیلسوف نامی ایران درقرن یازدهم هجری می نویسد:

در دورهٔ تسلط تاتاران بر ایران، پیشرفت فکری میسر نبود، زیرا تاتاران نافرهخته به‌استقلال اندیشهٔ وقعی نمی‌نهادند. اما در همین دوره تصوف به برکت پیوندی که با دین داشت، به زندگی خود ادامه داد واز یك سو براساس مفاهیم پیشین به‌نظام پردازی گرایید واز سوی دیگر، مفاهیم نوی پدید آورد. سایر معارف و از آن جمله فلسفهٔ محض که تاتاران‌را خوش نمی‌آمد، به‌رکود افتادند. چون تاتاران فقه حنفی را کمال عقل انسانی می‌دانستند و بی‌چون وچرا می‌پسندیدند، برای نکته‌سنجی‌های‌فقهی مجالی فراهم نیامد. پس علم فقه نیز ازگسترش بازماند. به‌زودی نحله‌های فکری دیرینه بی‌انسجام شدند. و متفکران بسیار وطن مألوف خود را ترك کردند. و به‌امید وضعی مساعدتر، به نواحی دیگر شتافتند، چنانکه در سدهٔ

دهم هجری جمعی از ارسطوییان ایران و ازآن جمله ، دستور اصفهانی و هیربد ومنیر وکامران به هند رفتند[۱]. درآن‌عصر اکبر، امپراتور هند بود و می‌خواست دین نوی براساس آیین زرتشت به‌وجود آورد و میان درباریان خود که اکثراً ایرانی بودند رواج دهد. به‌اقتضای این وضع تا سدهٔ یازدهم هجری هیچ متفکر بزرگی درایران به‌بار نیامد.

در سدهٔ یازدهم هجری صدرالدین محمد شیرازی معروف به صدرالمتألهین یا ملاصدرا (متوفی سال ۱۰۵۰ هجری) با منطقی نیرومند به‌کار پرداخت و نظامی فلسفی ترتیب داد. در نظام صدرالدین، حقیقت همانا همهٔ اشیاء است و درعین‌حال هیچ‌یك از اشیاء نیست ــ بسیط‌الحقیقة کل‌الاشیاء ولیس بشیء منها ــ وعلم راستین زادهٔ ذهن و عین است. گوبینو نوشته است که صدرالدین به احیاء نظام ابوعلی‌سینا همت گمارد ولی گوبینو از این نکته غافل مانده است که صدرالدین با مفهوم اتحاد عاقل و معقول، فکرایرانی را که به‌سوی یك‌گرایی سیر می‌کرد به‌کمال رسانید وازاین گذشته مبنای فکری آیین بابی گردید[۲].

۱ــ برای آگاهی بیشتر دراین باره، به تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان جلد چهارم (از دشتکی تا نراقی)، تألیف عبدالرفیع حقیقت (رفیع)، مراجعه شود.

۲ــ سیر فلسفه درایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۱۲۲ــ۱۲۱.

صائب تبریزی

علامه محمد اقبال لاهوری دراشعار خود درکتاب «مسافر» ضمن توصیف شهرکابل از صائب تبریزی شاعر مشهور ایرانی زیسته در قرن یازدهم هجری نام برده‌است چنانکه گوید:

شهـر کـابل خطهٔ جنت نظیـر
آب حیوان از رگ تاکش بگیـر

چشم «صائب» ازسوادش سرمه‌چین[1]
روشن و پـاینده بـاد آن سرزمین

در ظلام شب سمـن زارش نگـر
بر بساط سبزه می‌غلطد سحـر

آن دیـار خوش سواد آن پـاك بوم
باد او خوشتـر ز بـاد شام و روم

۱ـ صائب در وصف کابل گفته است:

«خوشا وقتی که چشمم از سوادش سرمه‌چین گردد».

آب او براق و خاکش تابناک
زنده از موج نسیمش مرده خاک
ناید اندر حرف و صوت اسرار او
آفتابان خفته در کهسار او
ساکنانش سیر چشم و خوش گهر
مثل تیغ از جوهر خود بی‌خبر

حاجی ملا هادی سبزواری (اسرار)

آخرین شخصیت فلسفی که افکار وآثارش درکتاب «سیر فلسفه در ایران» علامه محمد اقبال لاهوری بررسی شده است حاجی ملا هادی سبزواری متخلص به (اسرار) شاعر وعارف وحکیم نامی ایران درقرن سیزدهم هجری است. وی دراین باره می‌نویسد:

پس ازصدرالدین شیرازی، فلسفۀ ایرانی باترک آیین نوافلاطونی به فلسفۀ اصیل افلاطون روی آورد. نمایندۀ بزرگ این گرایش جدید ملاهادی سبزواری (متوفی سال ۱۲۹۸ هجری) است. به‌عقیدۀ ایرانیان، سبزواری بزرگترین متفکر عصر اخیر ایران است. بنابراین بررسی فلسفۀ او برای شناخت نحوۀ تفکر اخیر ایران لازم است. محض این منظور کتاب اسرارالحکم او را مورد تحلیل قرار می‌دهیم. در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفۀ ایران اسلامی پیوند گسست ناپذیر دارند، برمی‌خوریم:

۱ـ مفهوم وحدت مطلق حقیقت یا حق ذات وجود که «نور» نام‌گرفته است. ۲ـ مفهوم تکامل که درآیین زرتشت درضمن موضوع سرنوشت

نفس انسانی به‌صورتی مبهم آمد و درآثار نوافلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شد. ۳ـ مفهوم واسطه‌ای‌که حقیقت‌را با امور غیرحقیقی مرتبط می‌کند.

پیش از تشریح فلسفهٔ سبزواری، ذکر نکته‌ای دربارهٔ بی‌اعتبار شدن آیین نوافلاطونی ضرورت دارد. همچنان که متفکران ایرانی رفته رفته از نظریهٔ فیض نوافلاطونیان انحراف جستند و با فلسفهٔ افلاطون آشنا شدند، اعراب اسپانیا نیز از آیین نوافلاطونی روی برتافتند و به فلسفهٔ ارسطو روی آوردند. این دو تحول برای اثبات نبوغ ایرانی و عرب کافی است.

لوییس (Lewes) درتاریخ فلسفهٔ خود، تذکر می‌دهدکه اعراب چون فلسفهٔ افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفهٔ ارسطو شدند، اما من رأی لوییس را برخطا می‌دانم. به‌نظر من، فلسفهٔ افلاطون حتی اگر ازآغاز اسلام در دسترس اعراب قرارمی‌گرفت نمی‌توانست آنان را به‌خود جلب‌کند، زیرا نبوغ عملی عرب با چنین فلسفه‌ای سازگار نبود. از میان نظام‌های فلسفی آن‌که درست به‌دنیای اسلام رسید، نظام نوافلاطونی بود، ولی این آیین براثر نکته‌سنجی‌های مسلمین به‌تدریج مطرود گردید و آن‌گاه اعراب به ارسطو وایرانیان به افلاطون پیوستند. درایران، جریان انتقال از نظام نوافلاطونی به نظام افلاطون با فلسفهٔ ملاهادی سبزواری به‌پایان رسید، زیرا این‌حکیم صریحاً ازقبول نظریهٔ فیض سر باز زد و به‌مفهوم افلاطونی حقیقت یا حق گرائید. فلسفهٔ سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او سخت با دین آمیخته است. در هر جامعه‌ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند یا مورد توجه قرار نگیرند. تعقل فلسفی سرانجام

مجذوب دین می‌شود. دراین‌گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یك نمود از اهمیت می‌افتد و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد، و سپس علت فوق به‌صورت علت دینی محض یعنی «ارادهٔ متشخص» (خدا) درمی‌آید. شاید آمیختگی فلسفهٔ ایران بادین نیز به‌همین‌دلیل باشد. بنابرجهان‌بینی سبزواری عقل دو وجه دارد: ۱ــ عقل نظری که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است ۲ــ عقل علمی‌که موضوع آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز اینهاست.

فلسفه شناختی است دربارهٔ آغاز و انجام اشیاء و نفس و نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آنکه اصل اشیاء را فهم‌کنیم، باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به‌ما نشان می‌دهد که سه اصل اولی وجود دارند[۱]: ۱ــ وجود یا بود یا نور ۲ــ ماهیت یا نمود یا ظل ۳ــ عدم یا نابود یا ظلمت.

وجود، مطلق وواجب است، وماهیت، نسبی‌وممکن‌است. وجود در ذات خود، خیر مطلق است، واین قضیه که «وجود، خیر مطلق است» بدیهی است. وجود بالقوه پیش‌از آن‌که به‌صورت بالفعل در آید، هم در معرض وجود است وهم در معرض عدم، وامکان ایجاب وامکان امتناع آن برابراست. بنابراین، می‌توان پذیرفت‌که حقیقت یا ذات وجود چون بالقوه‌را به‌صورت‌بالفعل درمی‌آورد، خود لاوجود نیست، زیرا عمل لاوجود بر لاوجود به‌تحقق نمی‌انجامد. سبزواری

۱ــ اسرارالحکم ملاهادی سبزواری.

با اسناد فعلیت به حقیقت، جهان‌بینی ایستای افلاطون را دگرگون کرد و به‌پیروی از ارسطو، حقیقت‌را مبداء ثابت و موضوع همه حرکات شمرد. از دیدگاه او، همه موجودات عالم به‌کمال عشق می‌ورزند و به‌سوی غایات نهائی خود سیر می‌کنند جمادی به‌سوی نباتی، نباتی به‌سوی حیوانی، و حیوانی به‌سوی انسانی. انسان به‌اقتضای مقام والای خود همهٔ این مراحل را در زهدان مادر می‌گذراند. محرك یا مبداء حرکت است یا موضوع حرکت است ویا این هردوست. در هرحال، محرك باید یا متحرك‌باشد یا غیرمتحرك. این قضیه که «همهٔ محرکات باید خود متحرك باشند» نوعی تسلسل پیش می‌آورد. پس باید محرکی غیرمتحرك‌که مبداء وموضوع نهائی همهٔ حرکات است، موجود باشد. حقیقت وحدت صرف است، زیرا اگر بیش از یك حقیقت موجود باشد، هر یك ازآنها دیگری را محدود خواهدکرد. حقیقت ازلحاظ خالقیت نیز نمی‌تواند ازیکی درگذرد، زیرا کثرت خالق موجب‌کثرت عالم‌اجسام می‌شود، واگر چند عالم موجود باشند، چون هریك کروی هستند، فقط در یك نقطه با یکدیگر مماس خواهند شد، و ازاین‌رو لازم خواهد آمد که بین آن عالم‌ها خلاء باشد و می‌دانیم که خلاء محال است[۲]. حقیقت که ذاتاً واحد است از منظری دیگر متکثراست. به‌این معنی که حقیقت همانا حیات و قدرت و عشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند، بلکه عین او هستند واو عین‌آنهاست. معنی وحدت حقیقت، وحدت عددی نیست. حقیقت وحدتی است فارغ از همه نسبت‌ها. سبزواری برخلاف صوفیان ومتفکران دیگر، براین

۲ـ اسرارالحکم حاجی ملاهادی سبزواری، صفحهٔ ۲۸و۲۹ .

بود که اعتقاد به‌وحدت با اعتقاد به‌کثرت ناسازگار نیست. «بسیاری محسوس صرفاً صفات حقیقت است. صفات وجود متعدد (علم)اند و «علم» ذات حقیقت است. اما برشمردن صفات حقیقت، به‌راستی میسر نیست. تعریف حقیقت ممتنع است. اگر بخواهیم حقیقت را تعریف کنیم، لزوماً باید مقولهٔ عدد را درمورد حقیقت به‌کار بندیم، و این کاری ناموجه است و مستلزم نقل امور بانسبت است به‌حوزهٔ امور بی‌نسبت. جهـان و هرچه دراو هست ظل اسمـاء و صفات حقیقت یا نور مطلق شمرده می‌شوند. جهان، وجود منبسط است، کلام نور است، کلمهٔ «کن=باش» است. تکثر محسوس زادهٔ روشن شدن ظلمت یا زادهٔ تحقق عدم است. اشیاء با یك‌دیگر تفاوت دارند، زیرا ما از پس شیشه‌های رنگین گوناگون به وساطت قالب‌هـای وجود منبسط به‌آنها می‌نگریم. سبزواری درتأیید نظر خود به‌نقل ابیاتی از جامی که مفهوم مثل افلاطونی را با زیبایی تمام بـاز می‌نماید، پرداخته است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هرشیشه که سرخ بود یا زرد وکبود
خورشید دراو به‌آنچه او بود، نمود

سبزواری در موضوع روان‌شناسی اساساً از ابن‌سینا پیروی‌کرد. ولی روان‌شناسی‌او کامل‌تر و منظم‌تر از روان‌شناسی ابن‌سینا است و انواع نفس را چنین طبقه‌بندی کرده است:

الف ــ نفس سمـاوی. ب ــ نفس ارضی. نفس ارضی شامل: ۱ــ نفس نباتی. ۲ــ نفس حیوانی. ۳ــ نفس انسانی است. قوای

نفس انسانی: ۱ـ شامل قوهٔ غاذیه برای بقاء فرد. ۲ـ قوهٔ نامیه برای کمال فرد. ۳ـ قوهٔ مولده برای بقاء نوع. قوای نفس حیوانی: ۱ـ شامل حواس ظاهری ۲ـ حواس باطنی ۳ـ قدرت تحریك. و قدرت تحریك شامل: ۱ـ حرکت ارادی ۲ـ حرکت غیر ارادی[3]. سپس به تشریح حواس ظاهری و حواس باطنی و مراحل عقل نظری که حاج ملاهادی سبزواری بدان توجه داشته است می‌پردازد.

عال

۳ـ سیر فلسفه درایران، ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریانپور، صفحهٔ ۱۲۶ـ۱۲۲ .

ملک‌الشعرا بهار (محمدتقی)

قرن اقبال

بیدلی گر رفت اقبالی رسید بیدلان را نوبت حالی رسید
هیکلی گشت از سخنگویان بپا گفت : کل‌الصید فی جوف‌الفرا
قرن حاضر خاصهٔ اقبال گشت واحدی‌کز صدهزاران برگذشت
شاعران‌گشتند جیشی تار و مار وین مبارز کرد کار صد سوار

صادق سرمد

درود باد به‌لاهور

اگر چه مرد بمیرد بـه‌گردش مـه و سال
نمـرده است و نمیـرد محمـد اقبـال
حیات صورتش ار طی شده‌است طی نشود
حیات سیرتش ، ار طی شود هزاران سال
درود باد به لاهـور و خطهٔ پنجـاب
که زاد و پرورد، این شاعر خجسته خصال
بخوان «زبور عجم» وز «رموز اسرار» ش
«پیام مشرق» بشنو بـه خوشترین اقوال

عبدالرفیع حقیقت (رفیع)

هدیهٔ لاهور

تضمین غزل علامه اقبال لاهوری

عاشقان مژده که شوریده سری پیدا شد — از طربخانهٔ جان نغمه‌گری پیدا شد
عقل در شبهه که پیغامبری پیدا شد — «نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد
حسن لرزید که صاحب‌نظری پیدا شد»

شوق یکبار ز بیداد محیط دیجور — در تلاش شرری بود به شهر لاهور
گرد از طالع فیروز چو اقبال ظهور — «فطرت آشفت که از خاک جهان مجبور
خودگری، خودشکنی، خودنگری پیدا شد»

عقل در دید نهان بود گرفتار جدل — فکر در وهم در افتاد و نشد مسئله حل
شهپر عشق چو شد رهسپر دشت اَمَل — «خبری رفت ز گردون به شبستان ازل
حذر ای پردگیان پرده‌دری پیدا شد»

شوق تکوین و تکامل بدرون ذرات — جنبش پرشرری کرد به جولانگه ذات
تا عیان شد رخ یکبار بدشت ظلمات — «آرزو بی‌خبر از خویش به آغوش حیات
چشم وا کرد و جهان دگری پیدا شد»

شاعری گفت که با شوق دویدم همه عمر — از ره ذوق در اندیشه چمیدم همه عمر
عاشقی گفت که با سوز چمیدم همه عمر — «زندگی گفت که در خاک تپیدم همه عمر
تا از این گنبد دیرینه دری پیدا شد»

سلام بر شیراز

صبا به مولد حافظ سلام من برسان
که چشم نکته‌وران خاك آن دیار افروخت

«اقبال لاهوری»

فهرست اعلام (اشخاص)

آ

آربری ۳۳ ـ ۳٤ ـ ۳۷ ـ ۳۸.

الف

ابراهیم ادهم ۱۰٤.
ابن تیمیه ۱۰۱.
ابن جوزی ۱۷۱.
ابن حزم ۱۲۸.
ابن رشد ۹۶ ـ ۱۷٤ ـ ۱۷۵.
ابن سینا، ابوعلی سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله سینا، بو علی سینا، بوعلی، سینا ۹۶ـ ۱۳۷ـ ۱۳۸ـ ۱٤۹ ـ ۱۵۰ ـ ۱۵۱ ـ ۱۵۲ ـ ۱۵٤ ـ ۱۵۵ ـ ۱۸۳ ـ ۱۸۹ ـ ۲٤۶ ـ ۲۳٤ ـ ۳۳۱.
ابن طاهر ۱۵۲.
ابن عبدالله ۸۹ ـ ۹۲.
ابن قارح ۸۸.
ابن مسکویه ۹۶ ـ ۱۳۷ ـ ۱۳۹ ـ ۱٤۲ ـ ۱٤۳ ـ ۱٤٤ ـ ۱٤۵ ـ ۱٤۶ ـ ۱٤۷.
ابن هیثم، ابوعلی‌بن‌هیثم ۱۷۳ ـ ۱۷٤.
ابواسحاق نظام ۱۲۷ ـ ۱۲۸.
ابوالحسن اشعری، اشعری ۱۳۱ـ۱۳۲ـ ۱۳۳ ـ ۱۵۷ ـ ۱۷۰ ـ ۱۷۱ ـ ۱۷۳ ـ ۱۷٤.
ابوالعباس ۱۵۲.
ابوالعلاء ، ابوالعلای معری ۳۷ ـ ۳۸.
ابوالفتح تاج‌الدین محمد شهرستانی ، شهرستانی ۱۶۰ ـ ۱۶۹.
ابوالقاسم کعبی بصری ، ابوالقاسم ۱۲۹ ـ ۱۳۰.
ابوالهذیل ۱۲۷.
ابوبکر محمد بن زکریای رازی ، محمد زکریای رازی ۱۳۶ ـ ۱۳۹ ـ

۱۶۹ ـ ۱۷۸ ـ ۱۸۶ ـ ۲۷۰.
ابوجهل ۸۹.
ابوحامد محمد غزالی، غزالی، بوحامد ۵۲ـ ۵۴ـ ۱۶۹ـ ۱۷۰ـ ۱۷۱ـ ۱۷۲ ـ ۱۷۳ ـ ۱۷۴ ـ ۱۷۵ ـ ۱۷۹ ـ ۱۸۶.
ابو ریحان بیرونی ، بیرونی ۱۴۷ ـ ۱۶۵ ـ ۱۶۶ ـ ۱۷۳.
ابو سعید ابوالخیر ، بو سعید ۱۰۹ ـ ۲۴۰.
ابوعلی احمدبن محمد ۱۳۹.
ابوعلی جبائی ۱۳۱.
ابو محمد علی حزم ۷۷.
ابومسلم ۵۲.
ابومنصور ۱۳۲.
ابونصر فارابی، ابونصرمحمد فارابی، فارابی، فاریابی ۹۶ ـ ۱۳۶ ـ ۱۳۷ ـ ۱۳۸ ـ ۱۳۹ ـ ۲۲۸.
ابوهاشم ۱۲۷.
احمد ۱۲۷.
احمد آرام ۳۹ـ ۱۱۰ـ ۱۴۷ـ ۱۶۶ـ ۱۷۶ ـ ۱۸۰ ـ ۱۹۱ ـ ۱۹۵ ـ ۱۹۷.
احمدبن محمد سرخسی ۱۳۶ ـ ۱۳۹ ـ ۲۸۹ ـ ۳۱۷.
احمد سروش ۳۴ ـ ۳۶ ـ ۳۸.
ادوارد براون، براون ۳۵ ـ ۹۸.
ارداوایراف ۳۷ ـ ۳۸.
اردمان ۸۴.
ارسطو ۶۱ ـ ۹۵ ـ ۹۶ ـ ۱۳۴ ـ ۱۳۵ ـ ۱۳۷ ـ ۱۳۹ ـ ۱۷۴ ـ ۱۸۷ ـ ۱۸۹ ـ ۲۷۱ ـ ۳۲۸ ـ

۳۳۰.
استاذسیس ۹۹.
اشپی‌تا ۱۲۶ ـ ۱۳۱.
افلاتون۳۲ ـ ۶۱ ـ ۷۸ ـ ۹۵ ـ ۹۶ ـ ۱۰۶ ـ ۱۳۷ ـ ۱۳۸ ـ ۱۸۷ ـ ۳۳۰.
اقبال، اقبال‌شرق، اقبال‌لاهوری، علامه اقبال، علامه محمد اقبال، علامه محمد اقبال لاهوری، محمد اقبال لاهوری، مولانا علامه محمد اقبال لاهوری، مولانا علامه دکتر محمد اقبال لاهوری، مولانای لاهور، زنده رود ۳ ـ ۴ ـ ۵ ـ ۶ ـ ۷ ـ ۸ ـ ۹ ـ ۱۰ ـ ۱۱ ـ ۱۲ـ ۱۳ ـ ۱۴ ـ ۱۵ ـ ۱۶ ـ ۱۷ ـ ۱۸ ـ ۱۹ ـ ۲۰ ـ ۲۱ ـ ۲۲ ـ ۲۳ ـ ۲۴ ـ ۲۵ ـ ۲۶ ـ ۲۷ ـ ۲۸ ـ ۲۹ ـ ۳۰ ـ ۳۲ ـ ۳۳ ـ ۳۴ ـ ۳۵ ـ ۳۶ ـ ۳۷ ـ ۳۸ ـ ۳۹ ـ ۴۰ ـ ۴۱ ـ ۴۲ ـ ۴۳ ـ ۴۴ ـ ۴۶ ـ ۴۷ ـ ۴۸ ـ ۴۹ ـ ۵۰ ـ ۵۱ ـ ۵۲ ـ ۵۳ ـ ۵۴ ـ ۵۵ ـ ۵۶ ـ ۵۷ ـ ۵۸ ـ ۵۹ ـ ۶۰ ـ ۶۲ ـ ۷۱ ـ ۷۴ ـ ۷۵ ـ ۷۹ ـ ۸۳ ـ ۸۷ ـ ۸۹ ـ ۹۰ ـ ۹۴ ـ ۹۷ ـ ۱۰۸ ـ ۱۱۱ ـ ۱۱۴ ـ ۱۱۶ ـ ۱۱۸ ـ ۱۱۹ ـ ۱۲۰ ـ ۱۲۱ ـ ۱۲۲ ـ ۱۲۳ ـ ۱۲۵ ـ ۱۳۶ ـ ۱۴۶ ـ ۱۴۷ ـ ۱۴۹ ـ ۱۵۴ ـ ۱۵۶ ـ ۱۶۲ ـ ۱۶۳ ـ ۱۶۷ ـ ۱۶۹ ـ ۱۷۴ ـ ۱۷۷ ـ ۱۷۹ ـ ۱۸۱ ـ ۱۸۶ ـ

۱۹۲ ـ ۱۹٤ ـ ۱۹۷ ـ ۱۹۸ ـ
۱۹۹ ـ ۲۰۳ ـ ۲۰۵ ـ ۲۳٦ ـ
۲۳۷ ـ ۲٤٦ ـ ۲٤۷ ـ ۲۵۵ ـ
۲۵۹ ـ ۲۸۹ ـ ۲۹۰ ـ ۲۹۲ ـ
۲۹۳ ـ ۲۹٤ ـ ۲۹۵ ـ ۲۹٦ ـ
۲۹۷ ـ ۲۹۸ ـ ۳۰۰ ـ ۳۰۱ ـ
۳۰۲ ـ ۳۰٦ ـ ۳۰۸ ـ ۳۱۵ ـ
۳۱٦ ـ ۳۱۸ ـ ۳۲۰ ـ ۳۲۲ ـ
۳۲۳ ـ ۳۲۵ ـ ۳۲۷ ـ ۳۳۳.
اکبر (امپراتور هند) ۳۲٤.
الگزندر ۱۹٦ ـ ۳۱۷.
المقنع ۹۹.
الیاس ۱٦٤.
الیساندروبوزانی ۳۸.
امیر امان‌الله خان ۳٤.
امیر حسن‌الدین ۲۸.
امیر حسین آریانپور، آریانپور ۱۹ ـ
۲۹ ـ ۵۹ ـ ۸٦ ـ ۱۰٤ ـ ۱۰۷ ـ
۱۳۰ ـ ۱۳۵ ـ ۱٤٦ ـ ۱۵۲ ـ
۱٦۱ ـ ۱۷٤ ـ ۱۸۸ ـ ۱۹۰ ـ
۳۱٤ ـ ۳۲٤ ـ ۳۳۲.
امیرخسرو دهلوی ۱۸.
امین ۹۹.
انوشروان ساسانی، کسری ۸۷ ـ ۹۱.
اوجین ۵۳.
اوحدی کرمانی ۳۷.
اوقلیدس، اقلیدس ۲٦۸ ـ ۲۸۹.
اوگوست‌کنت ۲۰۱.
ایاز ۱۷۸ ـ ۲۰۱.
ایزد رشن ۳۸.
ایزد سروش ۳۸.
اینشتاین، اینشتین ٤٤ ـ ۱٦٦.

ب

باباطاهر عریان ٤۲.
بابافغانی ۳۲۲.
بابك ۹۹.
بارك‌لی ۱۳٤ ـ ۳۱۱.
باقلانی ۱۳۳.
بایرن ٤٤.
بایزید، بایزیدبسطامی ۹۳ ـ ۱۰۱ ـ
۱۰۲ ـ ۱۰۳ ـ ۱۰٦ ـ ۱۰۸ ـ
۱۰۹ ـ ۱۱۰ ـ ۲۱۸.
برگسن، برگسون ۲٤ ـ ٤٤ ـ ۵٤.
برهمن ۱۳ ـ ٦۰.
بشار ۹۹.
بشربن المعتمر ۱۲۹.
بلال ۹.
بودا ۵۳ ـ ۱۰۳.
بوذر ۹۳ ـ ۱۰۹.
بوزان‌کت ۱۸۸.
بورگر ۱۷۰.
بهرام کوتی ۳۰.
بهمنیار ۱۵۲.

پ

پرویز ۷۲ ـ ۸۹ ـ ۲۰٤.
پلوتینوس ۹۵.
پیغمبراسلام، نبی، رسول‌اکرم، مصطفی،
حضرت محمد(ص)، محمد (ص)
۲٤ ـ ۵۰ ـ ۸۹ ـ ۹۰ ـ ۹۱ ـ
۱۱۸ ـ ۱۷۳ ـ ۱۸٤ ـ ۲۲۸ ـ

.۲۵۳

ت

تالس ۷۶.
تقی‌الدین علی دوستی سمنانی ۲۹۹.
تولستوی ۴٤.
تیمور ۳٦.

ج

جاحظ ۱۳۲ ـ ۱٤۷.
جالینوس ۱۰٦.
جامی ، عبدالرحمن جامی ۱۹۸ ـ ۲۵٦ ـ ۳۰۰ ـ ۳۱۵ ـ ۳۱٦.
جاوید اقبال ۳۷ ـ ٤۳.
جعفر ۲۲.
جم ٦۹ ـ ۳۰۷.
جمال‌الدین افغانی ۲٤۰.
جنید ۱۰۹ ـ ۲٤۰.
جهان‌دوست ۲۳٦.

چ

چنگیز ۲۰٤ ـ ۲٦۰.

ح

حافظ ، حافظ شیرازی (لسان الغیب) ۲۹ ـ ۳٤ ـ ۳۵ ـ ۳٦ ـ ۲۹۰ ـ ۲۹۱ ـ ۲۹۲ ـ ۲۹۳ ـ ۲۹٤ ـ ۲۹۵ ـ ۲۹٦ ـ ۲۹۷ ـ ۲۹۸.
حسن بصری ۱۲٦.
حسن صباح ۵۲.
حسین‌بن منصور حلاج، حلاج، منصور ۳۱ ـ ۱۰٦ ـ ۱۱۱ ـ ۱۱۳ ـ ۱۱٤ ـ ۱۱٦ ـ ۱۱۷ ـ ۱۲۸ ـ ۱۱۹ ـ ۱۲۰ ـ ۱۲۱ ـ ۲۲۲ ـ ۱۲۳ ـ ۱۲٤ ـ ۲٤٦ ـ ۲۸۵ ـ ۳۳۳.

خ

خان رئیس جالندهر ٤۳.
خان نیازالدین ٤۳.
خالد ۲۹۱.
خسرو، خسرو پرویز ۷۲ ـ ۸۹.
خضر ۱۰۲.
خلیفه عبدالحکیم ۳۹.
خلیل، خلیل‌الله ٦٤ ـ ۸۹ ـ ۱۷۷ ـ ۲۱۲ ـ ۲۲۲ ـ ۲٤۲.
خواجه‌عبدالحمیدعرفانی ٤۱ ـ ۲۹۹ ـ ۳۰۰.
خیام ۲۱۷.

د

دارالشکوه ۵٤.
داعی الاسلام ۵۰.

داغ ۱۴ ـ ۱۶.
دانته ۳۷ ـ ۳۸.
دستور اصفهانی ۳۲۴.
دشتکی ۳۲۴.
دکارت ۱۶۹.
دوزی ۹۸.

ذ

ذبیح‌الله صفا ۴۷.

ر

رابعهٔ عدویه ۱۰۴.
رستم دستان ۲۲۷ ـ ۲۵۷.
رودکی ۱۸۷.
رونجیر ۳۱۶.
رویس ۳۱۷.

ز

زبیدهٔ صدیقی پاکستانی ۲۹۳.
زرتشت ۶۰ ـ ۷۵ ـ ۷۶ ـ ۷۷ ـ ۷۸ ـ ۷۹ ـ ۸۱ ـ ۸۳ ـ ۸۴ ـ ۸۵ ـ ۱۳۶ ـ ۱۵۳ ـ ۱۶۰ ـ ۳۲۴ ـ ۳۲۷.
زول‌گر ۱۷۰.

س

سارتر ۵۴.
سر اکبرحیدری ۲۱
سر تامس آرنولد، آرنولد، سر توماس آرنولد ۱۶ ـ ۱۷ ـ ۱۸ ـ ۱۹ ـ ۲۰.
سر سید احمد خان ۴۰ ـ ۵۳.
سر عبدالقادر ۲۰.
سعید حلیم پاشا ۲۴۰.
سقراط ۵۴.
سکندر ۶۸.
سلطان محمود غزنوی ، محمود ۱۶۷ ـ ۱۶۸ ـ ۱۸۱ ـ ۲۰۱.
سلمان ، سلمان فارسی ۸۹ ـ ۹۰ ـ ۹۱ ـ ۹۲ ـ ۹۳.
سلیم چشتی ، پروفسور یوسف حسین خان سلیم چشتی ۳۰ ـ ۴۱.
سنائی، غزنوی، سنائی غزنوی ، حکیم سنائی ۲۵ ـ ۳۷ ـ ۱۷۸ ـ ۱۸۱ ـ ۱۸۲ ـ ۱۸۵ ـ ۲۲۴.
سنجر ۹۳ ـ ۱۰۹.
سولون ۷۶.
سید تاج‌الدین سمنانی ۲۹۹ ـ ۳۰۰.
سید حسین سمنانی ۳۰۰.
سید حسین نصر ۳۹.
سید سبط حسن رضوی، ۲۱ ـ ۲۸.
سید شهاب‌الدین ۲۹۹.
سید ضیاءالدین طباطبائی ۲۴.
سید علی همدانی (شاه همدان) ، سید میر علی همدانی، میر سید علی همدانی ۲۹۹ ـ ۳۰۰ ـ ۳۰۱ ـ

۳۰۲ ـ ۳۰۴ ـ ۳۰۶.
سید مسعود ۲۹۹.
سید یوسف ۲۹۹.

ش

شبلی، شبلی‌نعمان ۹۳ـ ۱۰۹ـ ۱۴۴ـ ۱۷۱.
شپنگلر ۱۶۵.
شفیق بلخی ۱۰۴.
شلایر ماخر ۱۰۰ ـ ۳۱۳.
شمس تبریزی، تبریزی، پیر تبریزی، شمس ۲۰۳ ـ ۲۰۴ ـ ۲۰۶.
شنگر ۳۱ ـ ۲۸۵.
شهیندخت کامرانی مقدم ، شهیندخت مقدم صفیاری ۲۹۷ ـ ۳۳۲.
شوپن هوئر ۷۸ ـ ۸۶.
شوپنهاور ۴۴.
شیخ شرف‌الدین‌محمود عبدالله مزدقانی ۲۹۹.
شیخ شهاب الدین یحیـی سهروردی ، شهاب الدین یحیی سهروردی ، شیخ اشراق مقتول، اسهروردی، شیخ اشراق ۶۱ـ ۱۷۰ـ ۱۷۳ ـ ۱۸۶ ـ ۱۸۷ ـ ۱۸۸ ـ ۱۸۹ ـ ۱۹۰.
شیخ علاءالدولهٔ سمنانی ۲۹۹.
شیخ غلامعلی ایندط سنزپیشلبرز ۷۴.
شیخ کمال‌الدین جنیدی ۲۰۶.
شیخ محمود شبستری ، محمود ، شیخ ۳۷ـ ۶۲ـ ۱۹۲ـ ۲۵۹ ـ ۲۶۰
۲۶۱.
شیخ مصلح‌الدین سعدی‌شیرازی، سعدی ۳۶ ـ ۱۹۹ ـ ۲۰۰ ـ ۲۰۱ ـ ۲۰۱ ـ ۲۵۶.
شیخ نور محمد ۱۴.
شیلر ۳۵.

ص

صادق ۲۲۰.
صادق سرمد ۱۱.
صائب تبریزی ، صاب ۳۲۲ ـ ۳۲۵.
صلاح‌الدین ایوبی ۵۲ ـ ۱۸۶ ـ ۱۸۷.

ط

طغرل ۹۳ ـ ۱۰۹.

ظ

ظفر اقبال ۳۸.
ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی ۱۵۲.

ع

عبدالرحمن طارق ۳۴ ـ ۴۲.

عبدالرفیع حقیقت(رفیع) ۴ ـ ۵ ـ ۹ ـ ۶۰ ـ ۱۰۶ ـ ۱۰۸ ـ ۱۳۶ ـ ۱۸۷ ـ ۲۵۶ ـ ۲۹۹ ـ ۳۱۶ ـ ۳۲۴.
عبدالله میمون ۱۵۷.
عبدالوهاب‌عزام، عبدالوهاب‌عزام مصری ۲۹ ـ ۳۳ ـ ۳۴.
عرفی شیرازی ۳۲۲.
عضدالدولهٔ دیلمی ۱۳۹.
عطار، فریدالدین عطار نیشابوری ۳۶ ۱۹۲ ـ ۱۹۳ ـ ۲۶۱.
عطار بصری ۱۲۹.
عطیه بیگم ۲۲.
علامه جلال‌الدین محمد دوانی ، ملا جلال‌الدین دوانی ۳۱۶ ـ ۳۱۷.
علی (ع)، حیدر(ع) ۵۶ ـ ۱۷۸.
علی بخش ۱۷.
علی شریعتی ۵۲.
علی گنجی ۳۴.
عیسی، عیسی‌مسیح ۵۴ـ ۱۲۷ ـ ۲۷۰.

غ

غالب ۱۸ ـ ۱۱۳ ـ ۳۳۳.

ف

فاوست ۴۵.
فخرالدین‌عراقی، عراقی۱۹۴ ـ ۱۹۵ ـ ۱۹۶ ـ ۱۹۷ ـ ۹۸۸.
فرانسیس بیکن، بیکن ۵۳ـ ۵۷ـ ۲۷۱.
فردوسی ۳۶ ـ ۲۱۷.
فرعون ۲۱۲ ـ ۲۱۳ ـ ۲۱۴ ـ ۲۲۷ ـ ۲۳۲.
فرهاد ۷۲ ـ ۲۰۴.
فضل ۱۲۷.
فضیل ۲۴۰.
فضیل‌عیاض، قاضی‌عیاض ۹؛۱ـ ۱۷۱.
فون کره مر ۹۸.
فون همر ۳۵.
فیخته ۳۱۱.
فیض ۳۲۸.

ق

قاسم رسا ۳۴.
قباد ۷۲.
قطب‌الدین شیرازی ۱۳۲.
قطب‌الدین عبدالکریم‌گیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی (گیلانی) ، ابراهیم جیلانی، جیلانی ۳۰۸ ـ ۳۰۹ ـ ۳۱۰ ـ ۳۱۱ ـ ۳۱۲ ـ ۳۱۳.
قیصر ۵۴ ـ ۹۱.

ک

کاپیلا ۵۹ ـ ۸۵.
کامران ۳۲۴.
کانت ۴۴ـ۵۹ـ ۱۰۰ـ ۱۳۴ ـ ۱۷۵ ـ

.۳۱۱
کشنس ۲۱۲.
کفش دور ۷۷.
کلارك ۲۹۷.
کلود برنارد ٥٤.
کلیم ۸۰ ـ ۲۱۲ ـ ۲۱۳ ـ ۲۲۱ ـ ۲۵۰ ـ ۲٦۱ ـ ۲٦۳.

گ

گوبینو ۳۲٤.
گوته ۳٤ ـ ۳٥ ـ ۳٦ ـ ٤٥ ـ ٤٦ ـ ۲۱۰.

ل

لائوتزو ٥۳.
لامه‌ته ۹۹.
لوتسه ۱۳٤ ـ ۱۷۰.
لوهاردین ۱۹۰.
لوییس ۳۲۸.

م

مأمون ۹۹.
مادام ایوامیردویچ ۲۸ ـ ۳۹.
مانی ۸۳ ـ ۸٤ ـ ۸٥ ـ ۸٦ ـ ۸۷.
مجتبی مینوی ۳۱ ـ ٤٦ ـ ٥۰ ـ ٥۲.
مجدالدین جلیلی ۱۸٦.
مجنون ۲٥۱.
محمد اسلم جیراجپوری ۲۹۷.
محمد افندی سوری ۲۹۷.
محمد بخش ۳۰.
محمدبن عثمان ۱۲۸.
محمد رفیق ۱٤.
محمد علی جناح ۱۸.
محمد معین ۳۷.
محمد فخر رازی ، فخرالدین رازی ، فخر ری ، رازی ۱۳۲ ـ ۱۷٥ ـ ۱۷۸ ـ ۱۷۹ ـ ۱۸۰ ـ ۱۸٦.
محمد منور ۳۲۲.
محمد نادرشاه ۳۹.
محمد همدانی (علی‌ثانی = شاه همدان) ۲۹۹.
محمود نطامی ٤۳.
محیی‌الدین عربی، محیی‌الدین‌بن‌العربی ٥۲ ـ ۳۰۸.
مرکس ۹۸.
مریم ۱٦٦.
مزدك ۸۷ ـ ۸۸ ـ ۸۹.

معروف کرخی ۱۰٥.
معصومی ۱٥۲.
معمر ۱۲۷.
مك دانلد ۱٥۸.
ملا صدرا شیرازی (صدرالمتالهین) ، صدرالدین محمد شیرازی۳۲۳ ـ ۳۲٤ ـ ۳۲۷.
ملا طاهر غنی کشمیری ، طاهر غنی ۳۰۰ ـ ۳۰۱.
ملا هادی سبزواری (اسرار)، سبزواری

۳۲۷ ـ ۳۲۸ ـ ۳۲۹ ـ ۳۳۱ ـ
۳۳۲.
ملک‌الشعراء بهار (محمدتقی) ۱۰.
ملک‌الظاهر ۱۸۶.
ملک قمی ۳۱۸ ـ ۳۱۹.
ممتاز حسن احسن ۲۸.
منوچهری دامغانی ۱۶۲.
منیر ۳۲٤.
موسولینی ۲۵.
موسی، موسی عمران ۲۰۵ ـ ۲۱۳ ـ
۲۲۷ ـ ۲۷۰.
مولانا محمد جلال‌الدین محمد بلخی،
مولوی جلال‌الدین محمد بلخی،
جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی)،
جلال‌الدین رومی‌بلخی (مولوی)، مولوی
رومی، مولوی، رومی، ملای‌روم،
مرشد روم، آخوندروم، پیرروم،
پیر حق‌سرشت، پیر یزدانی، پیر
عجم، مولانای روم، ملا جلال،
جلال، ملا، مولانا ۳۵ ـ ۳۸ ـ
٤۰ ـ ٤٤ ـ ٤۵ ـ ۵۲ ـ ۵٤ ـ
۵۵ ـ ۱۰۱ ـ ۱۰۵ ـ ۱۱۰ ـ
۱۱۳ ـ ۱۳۷ ـ ۱۵٤ ـ ۱۸۲ ـ
۱۸۵ ـ ۱۹۳ ـ ۲۰۳ ـ ۲۰٤ ـ
۲۰۵ ـ ۲۰۶ ـ ۲۰۷ ـ ۲۰۸ ـ
۲۰۹ ـ ۲۱۰ ـ ۲۱۱ ـ ۲۱۲ ـ
۲۱۳ ـ ۲۱٤ ـ ۲۱۵ ـ ۲۱۸ ـ
۲۱۹ ـ ۲۲۱ ـ ۲۲۲ ـ ۲۲۳ ـ
۲۲٤ ـ ۲۲۵ ـ ۲۲۶ ـ ۲۲۷ ـ
۲۳۳ ـ ۲۳٤ ـ ۲۳۵ ـ ۲۳۶ ـ
۲۳۹ ـ ۲٤۰ ـ ۲٤۱ ـ ۲٤۲ ـ
۲٤۳ ـ ۲٤٤ ـ ۲٤۷ ـ ۲٤۹ ـ
۲۵۰ ـ ۲۵۲ ـ ۲۵۳ ـ ۲۵٤ ـ
۲۵۵ ـ ۲۵۶ ـ ۲۵۷ ـ ۲۸۸ ـ
۳۰۰ ـ ۳۱۵ ـ ۳۱۶ ـ ۳۳٤.
مولوی عبدالرشید ۳۰.
میرحسن مولوی (شمس‌العلماء)، مولانا
سید میر حسن مولوی، سید میر
حسن ۱٤ ـ ۱۶ ـ ۲۲ ـ ۲۹۸.
میر سید شریف علی جرجانی ۱۰۵.
میک تیگارت ۸٪.

ن

ناپلئون ۳۶.
نادرشاه، نادر ابدالی، نادر ۲۵ـ ۵۰ـ
۷۲.
ناصح ناطق ۸۳.
ناصرخسرو علوی ۱۶۳.
نجم‌الدین علی دبیران‌کاتبی ۱۳۵.
نراقی ۳۲٤.
نصیرالدین طوسی، طوسی، خواجه
نصیرالدین طوسی ۱۳۲ـ ۱۷۸ـ
۲۶۸ ـ ۲۷۰ ـ ۲۸۹.
نظیری‌نیشابوری ۳۲۰ ـ ۳۲۱ ـ ۳۲۲.
نوح ۸۰.
نیچه ٤٤ ـ ۲٤۶.
نیکلسون، نیکلسن ۲۹ ـ ۳۰ ـ ۳۲ ـ
۹۸.
نیوتون ۱۶۵ ـ ۱۶۶.

و

واصل‌بن عطا ۱۲۶.
وایتهد ۱۶۶.
ودان‌تا ۸۶ ـ ۹۸ ـ ۱۰۱ ـ ۱۰۳ ـ ۱۰۶.
وردزورث ۱۰۰.
ویرژیل ۳۸.

ه

هارون ۹۹.
هاگ ۷۶.
هال ۳۴.
هانسی مائنکی ۳۴.
هاینه ۳۵.
هگل ۱۸ ـ ۳۵ ـ ۴۴ ـ ۸۵ ـ ۱۹۰ ـ ۲۰۹ ـ ۳۱۰ ـ ۳۱۱ ـ ۳۱۲.
هلاکو ۲۰۴.
هیربد ۳۲۴.

ی

یاکوب بومه ۷۷.
یاکوبی ۱۰۰.
یزدجرد ۷۰.
یوسف‌البصیر ۱۲۷.

فهرست اماکن (جای‌ها)

آ

آکادمی روم ۲۵.
آلمان ۱۸.

الف

اروپا ۱۸ ـ ۱۹ ـ ۲۰ ـ ۲۲ ـ ۳۵ ـ ۳۷ ـ ۴۰ ـ ۴۵ ـ ۵۵ ـ ۵۶ ـ ۱۵۸.
اسپانیا ۲۴ ـ ۴۰ ـ ۱۷۱ ـ ۳۲۷.
اسکاچ مشن کالج ۱۴ ـ ۱۵.
اسلام‌آباد ۳۰۰.
اصفهان ۷ ـ ۴۹ ـ ۵۱ ۷۱.
افغانستان ۲۵ ـ ۳۴ ـ ۳۹ ـ ۴۰ ـ ۵۱ ـ ۷۲.
الله آباد ۲۳.
الوند ۷۱.
اندونزی ۳۰.
انگلستان، انگلیس، بریتانیا ۱۶ ـ ۱۸ ـ ۱۹ ـ ۲۲ ـ ۲۵ ـ ۴۳.
اورنگ‌آباد، اورنگ زیب ۲۲.
ایران، ایران باستان ۳ ـ ٤ ـ ۲٤ ـ ۲۸ـ ۳۵ ـ ۳۶ ـ ٤۰ ـ ٤۷ ـ ٤۸ ـ ۵۰ ـ ۵۱ ـ ۵۲ ـ ۵۹ ـ ٦۰ ـ ٦۲ ـ ٦٤ ـ ٦٦ ـ ٦۸ ـ ٦۹ ـ ۷۰ ـ ۷۱ ـ ۷۲ ـ ۷٤ ـ ۷۵ ـ ۷٦ ـ ۷۷ ـ ۷۹ ـ ۸۷ ـ ۸۹ ـ ۹۱ ـ ۹٤ ـ ۹۵ ـ ۹٦ ـ ۹۸ـ ۹۹ـ ۱۰۱ـ ۱۰٤ـ ۱۰٦ـ ۱۱۷ ـ ۱۲۵ ـ ۱۳٦ ـ ۱۳۷ ـ ۱۳۹ ـ ۱۵۲ ـ ۱۵۳ ـ ۱۵۸ ـ ۱۸٦ ـ ۱۸۹ ـ ۲۵٤ ـ ۲۸۹ ـ ۳۰۷ ـ ۳۲۳ ـ ۳۲٤ ـ ۳۲۷ ـ ۳۲۸ ـ ۳۲۹.
ایتالیا، رم، روم، ۲۵ ـ ٤۷ ـ ۷۲ ـ

۹۸ ـ ۱۰۱ ـ ۱۷٤ ـ ۲۰۳ ـ
۲۵٤.

ب

بابل ۸۳.
باکو ۱۰٦.
بخارا ۸ ـ ۷۲.
برلین ۱۵۲.
بصره ۱۲٦ ـ ۱۳۱.
بغداد ۱۲٦.
بمبئی ۱۸.
بهوپال ۲٦.
بیت‌الله ٤۲.
بیت‌المقدس ۲٤.
بیستون ۷۱.

پ

پاریس ۳۹.
پاکستان ٤ـ ۱۸ ـ ۲۱ ـ ۲۳ ـ ۳۰ ـ
۳۹ ـ ٤۳.
پنجاب ۱۱ ـ ۱۳ ـ ۱۷ ـ ۲۳ ـ
۵۱ ـ ۳۰۰.

ت

تاجیکستان ۵۱.
تالار فردوسی دانشکدهٔ ادبیات و علوم
انسانی دانشگاه تهران ۲۹۸.
تبریز ۸ ـ ٤۷ ـ ۷۲ ـ ۲۰۳.
ترکیه ۳۹.
تهران ٤ ـ ۲۹ ـ ۷٤.

ح

حجاز ٤ ـ ۱۲ ـ ۲۷ ـ ٤۲ ـ ٤۷.
حران ۹۵.
حلب ۱۸٦ ـ ۱۸۷ ـ ۲۰۵.
حوض کوثر ۳۰۰.
حیدرآباد، حیدرآباد دکن ۲۱ ـ ۲۲ ـ
۲۳ ـ ۳۸ ـ ٤۳.

خ

خراسان ۷۲.
خوانسار ۷ ـ ٤۹ ـ ۷۱.

د

دانشکدهٔ علوم سیاسی ۱۹.
دانشکدهٔ لینکولی‌ان ۱۸.
دانشگاه ارلانگن ۳۵.
دانشگاه اسلام‌آباد، دانشگاه پاکستان
۲۱ ـ ۲۸.
دانشگاه پنجاب ۲۵.
دانشگاه عثمانیه ۲۱.
دانشگاه علیگر ۱٦.

دانشگاه کابل ۲۵.
دانشگاه کمبریج ۱۸ ـ ۲۱ ۲۹.
دانشگاه مونیخ ۱۸ ـ ۲۱ ـ ۲۸.
دروازهٔ بهاتی ۱۷.
دهلی ۱۸ ـ ۲٦ ٤۳.

ژ

ژنو ۷٤.

س

سریناگار ۳۰۰.
سمرقند ۱۳۲ ـ ۲۰٤.
سمنان ۲۹۹.
سند ۳۰۳.
سوریه ۹۵.
سیالکوت ۱۳ ـ ۱٤ ـ ۱٦.
سینا، طور ٤۵ ـ ۱۱۷ ـ ۲۰۵ ـ ۲۳۸ ـ ۲۵۰.

ش

شیراز ۱۲ ـ ٤۷.

ط

طوس ۵۱ ـ ۱٦۸ ـ ۱۸۱.

ع

عراق ۷۲ ـ ۲٤۲.
عربستان ۸۹ ـ ۹٤.
علیگر ۲۳ ـ ۳۸.
عمان ٤۹ ـ ۲۲۷.

غ

غزنین ۲۵ ـ ۱٦۸.

ف

فاریاب ۲۰۰.
فرانسه ۳۹ ـ ۱۷٤.

ق

قاهره ۷۷.
قم ۵۱ ـ ۳۱۸.
قندهار ۲۵ ـ ۲۲۷.

ك

کابل ۸ ـ ۷۲ ـ ۳۲۵.
کاسهتن‌هال ۱۹.
کراچی ۲۸.
کشمیر، ایران صغیر ۱۲ـ ۱۳ـ ۱٤ ـ

۱۵ ـ ۴۷ ـ ۲۹۹ ـ ۳۰۰ ـ ۳۰۱ ـ ۳۰۴.
کعبه ۶۷ ـ ۹۱ ـ ۱۰۲ ـ ۱۰۳.

ل

لاهور ۹ ـ ۱۱ ـ ۱۳ ـ ۱۵ ـ ۱۶ ـ ۱۷ ـ ۲۱ ـ ۲۲ ـ ۲۳ ـ ۲۴ ـ ۲۶ ـ ۲۸ ـ ۳۴ ـ ۴۳ ـ ۷۴ ـ ۲۰۰.
لایب نیتس ۸۶.
لندن ۱۹ ـ ۲۰ ـ ۲۳ ـ ۲۴.
لوهار ۱۴.

م

ماترید ۱۳۲.
مدائن ۹۱.
مدراس ۲۳ ـ ۳۸.
مسجد حسام‌الدین ۱۴.
مسجد (شاه همدان) ۳۰۰.
مسجد قرطبه ۲۴ ـ ۴۰.
مسجد لاهور ۲۶.
مصر ۳۰ ـ ۲۴۱.
میسور ۲۳ ـ ۳۸.

ن

نشاط ۳۰۴.
نهاوند ۹۴.

و

ونک ۴.

ه

هرات ۵۱.
همدان ۸۳ ـ ۲۹۹.
هند ، هندوستان ۱۳ ـ ۱۴ ـ ۱۵ ـ ۱۸ ـ ۲۲ ـ ۲۳ ـ ۲۴ ـ ۴۳ ـ ۴۷ ـ ۴۸ ـ ۵۰ ـ ۵۱ ـ ۵۲ ـ ۵۳ ـ ۵۶ ـ ۶۸ ـ ۶۹ ـ ۷۱ ـ ۷۲ـ ۸۶ـ ۹۵ـ ۱۰۶ـ ۱۱۷ ـ ۱۵۲ ـ ۱۵۸ ـ ۱۶۷ ـ ۲۱۱ ـ ۲۲۰ ـ ۲۹۰ ـ ۲۹۱ ـ ۲۹۲ ـ ۲۹۹ ـ ۳۰۷ ـ ۳۱۱ ـ ۳۲۴.
هیمالیا ۱۳ ـ ۷۱.

ی

یونان ۹۶.

فهرست کتب، رسالات، مجلات، روزنامه‌ها و منظومه‌ها

الف

احیای فکر دینی در اسلام ۲۳ ـ ۳۸ ـ ۳۹ ـ ۱۱۰ ـ ۱۴۷ ـ ۱۶۶ ـ ۱۷۴ ـ ۱۷۶ ـ ۱۷۹ ـ ۱۸۰ ـ ۱۹۰ ـ ۱۹۱ ـ ۱۹۴ ـ ۱۹۷ ـ ۲۵۷ ـ ۲۸۹ ـ ۳۱۷.

احیای مقررات فقه اسلامی ٤٤.

اسرارالحکم، اسرارالحکم ملا هادی سبزواری ۳۲۷ ـ ۳۲۹ ـ ۳۳۰.

اسرار خودی ۸ ـ ۲۹ ـ ۳۰ ـ ۳۲ ـ ۳۳ ـ ۷۰ ـ ۹۰ ـ ۱۰۸ ـ ۱۹۲ ـ ۲۰۳ ـ ۲۰۵ ـ ۲۰۷ ـ ۲۴۸ ـ ۲۵۰ ـ ۲۵۳ ـ ۲۹۲ ـ ۳۱۵.

اسرار بیخودی ۳۲۰.

اشعار متفرقه ٤٤.

ارمغان حجاز ٤۲ ـ ۹۳ ـ ۱۲٤ ـ ۱۶۲ ـ ۱۷۹ ـ ۱۸۵ ـ ۱۹۸ ـ ۳۱۵.

اقبال شرق ۳.

اقبال‌شناسی ۱۹ ـ ۳۸

اقبال عطیه بیگم ۲۲.

اقبال کامل ۲۳ ـ ۲٤ ـ ۲۵ ـ ٤۲.

اقبال لاهوری شاعرپارسی‌گوی پاکستان ۳۱ ـ ٤۶ ـ ۵۲.

اقبال معمار تجدید بنای اسلامی ۵۲.

اقبال‌نامه ۲۳ ـ ٤۳.

المباحالمشرقیه ۱۸۰.

المضنون به علی غیراهله ۱۷۱.

الفوزالاصفر ۱۳۹ ـ ۱٤۷.

المنقذ من‌الضلال ۱۶۹.

المهیات ارسطو ۹۵.

انسان‌الکامل فی‌معرفةالاواخر والاوائل، انسان‌الکامل ۳۰۸ ـ ۳۱۱.

ایران از دیدگاه علامه محمد اقبال لاهوری ٤ و تمام سرصفحه‌های زوج.

ایران‌صغیر یا تذکرهٔ شعرای‌پارسی‌زبان

کشمیر ۲۹۹ ـ ۳۰۰.

ب

بال جبریل ۲٤ ـ ٤۰.
بانگ درا ۱٦ ـ ۲۰ ـ ۲۱ ـ ۳٦ ـ ۳۷ ـ ۲۹۵.
بحثی دربارهٔ زندگانی مانی و پیام او ۸۳.
بندگی‌نامه ۳۷ ـ ۹۱ ـ ۲۲٤ ـ ۲۵۵.

پ

پس چه باید کرد ای اقوام شرق ٤۰ ـ ۱۵٤ ـ ۱٦۷ ـ ۱۸۱ ـ ۲۱۵ ـ ۲٤۷.
پیام مشرق ۱۱ ـ ۳٤ ـ ۳۵ ـ ٤۰ ـ ٤٦ ـ ٦٦ ـ ٦۸ ـ ۹۱ ـ ۱۳۸ ـ ۱۷۷ ـ ۱۹۷ ـ ۲۰۰ ـ ۲۹۵ ـ ۲۹٦ ـ ۲۹۷.
پیغمبر ناشناخته ٤٤.

ت

تاریخ تصوف ٤٤.
تاریخ عالم ٤٤.
تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان ٦۰ ـ ٦۱ ـ ۱۳٦ ـ ۱۸۷ ـ ۲۵٦ ـ ۳۰۰ ـ ۳۱٦ ـ ۳۲٤.
تاریخ هند ۲۹.
تاسوعات ۹۵.
تتمهٔ صوان‌الحکمه (تاریخ حکماء اسلام) ۱۵۲.
ترجمان خودی ۳۰.
تیمورنامه ۳٦.

ج

جاوید نامه ۳۷ ـ ۳۸ ـ ٦۹ ـ ۷۰ ـ ۷۲ ـ ۷۹ ـ ۸۹ ـ ۹۱ ـ ۹۳ ـ ۱۰۹ ـ ۱۱۰ ـ ۱۱۱ ـ ۱٦۳ ـ ۱۸۷ ـ ۲۱۲ ـ ۲۱٤ ـ ۲۱۸ ـ ۲۱۹ ـ ۲۲۱ ـ ۲۲٦ ـ ۲۲۷ ـ ۲۳٤ ـ ۲۳۷ ـ ۲۳۹ ـ ۲٤۰ ـ ۲٤۱ ـ ۲٤۲ ـ ۲٤٦ ـ ۲۹۰ ـ ۳۰۰ ـ ۳۳۳.
جمعیت اقوام مشرق ۷٤.

ح

حکمت‌نامه ۳٦.
حکمة‌العین ۱۳۵.
حواشی قرآن مجید ٤٤.
حیات حافظ ۲۹۷.

خ

خرد ناب ۳۱۱.

خلاصهٔ مثنوی ۹۱ ـ ۱۵۵ ـ ۲۵۳.
خمخانهٔ وحدت ۲۹۹.

د

درام توراندخت ۳۵.
در حضور رسالت مآب ۴۰.
دیوان حافظ ۲۹۷.
دیوان شمس تبریزی ۲۲۶.
دیوان غربی گوته ۳۵ ـ ۳۶.

ر

رسالهٔ اجتهاد ٤٤.
رسالهٔ فی ماهیت‌العشق (رسالهٔ عشق ۱٤۹.
رسالهٔ قشیریه ۹۹.
رسالهٔ نفس ۱٤۹.
رسالةالزوراء ۳۱۷.
رموز و اسرار ۱۱ ـ ۳۳ ۲۵۶.
رموز فطرت ٤۲.
رموز بیخودی ۳۲ ـ ۳۳ ـ ۱۹۷ ـ ۲۵۲ ـ ۲۵۳ ـ ۲۵٤ ـ ۳۱۸.
روح مشرق (پیام مشرق) ۳٤.
روزگار فقیر ۲۹ ـ ۳۶ ـ ۳۸.
روزنامهٔ مخزن ۱۵.

ز

زبور عجم ۱۱ ـ ۳۷ ـ ٤۰ ـ ٦۲ ـ ٦۳ـ ٦٤ـ ٦٥ـ ۱۷۸ـ ۲۹۳ ـ ۲۹۷.

س

ساقی‌نامه ۳٦ ـ ٤۰.
سخنرانیها و خطابه‌های اقبال (حرف اقبال) ٤۳.
سرگذشت قلب و فکر ٤٤.
سلطان‌العارفین بایزید بسطامی ۱۰٦ـ ۱۰۸.
سیرت اقبال ۱٦ ـ ٤۰.
سیرفلسفه درایران ۱۹ ـ ۲۰ ـ ۲۸ ـ ۵۹ ـ ۷٦ ـ ۷۸ ـ ۸۸ ـ ۹٦ ـ ۱۰٤ ـ ۱۰۷ ـ ۱۳۰ ـ ۱۳۵ ـ ۱۳٦ ـ ۱۵۲ ـ ۱۵۳ ـ ۱٦۱ ـ ۱۷۲ ـ ۱۸۸ ـ ۱۸۹ ـ ۱۹۰ ـ ۳۰۸ ـ ۳۱٤ ـ ۳۲۳ ـ ۳۲٤ ـ ۳۲۷ ـ ۳۳۲.

ش

شاد و اقبال ٤۳.
شرح ضرب کلیم ٤۱.

ض

ضرب کلیم ٤۱ ـ ۷٤.

ع

عشق نامه ۳٦.
علم اقتصاد ۲۸.

غ

غزل فارسی علامه اقبال ۳۲۲.

ف

فاوست ٤٥.
فتوحات المکیه ۳۰۸.
فکر اقبال ۳۹.
فلسفة المشرقیة ۱٤۹.
فلسفهٔ عجم ۲۸.
فلسفه و فیزیك ۳۱٦.

ق

قرآن، قرآن مجید ۱٤ ـ ۱۰۱ ـ ۱۳۲ ـ ۱۳۳ ـ ۱۵۹ ـ ۱٦۰ ـ ۱٦۸ ـ ۱۷۲ ـ ۱۷۳ ـ ۱۷٤ ـ ۱۷۷ ـ ۱۷۹ ـ ۱۸۰ ـ ۱۸۲ ـ ۱۹۷ ـ ۲۰۸ ـ ۲۲۲.

ك

کتاب الفصل فی الملل والاهواء والنحل ۷۷.
کمدی الهی ۳۷.
کلیات اشعار اقبال ۳٦ ـ ۳۸ ـ ۷٤.

گ

گلشن راز ۳۷ ـ ٦۲ ـ ۲۵۹ ـ ۲٦۱.
گلشن راز جدید ۳۷ ـ ٦۲ ـ ٦۸ ـ ۱۷۸ ـ ۱۹۲ ـ ۲۲٤ ـ ۲۵۹.

ل

لالهٔ طور (پیام مشرق) ۳٤.

م

مثنوی معنوی، مثنوی مولوی ۳۰ ـ ۲۰۸.
مجلس شورای ابلیس ٤۲.
مجلهٔ آینده ۲۹۳.
مجلهٔ ارمغان ۳.
مجلهٔ اقبالیات ۳.
مجلهٔ گلچرخ ۳.
مجلهٔ مهر ۳.
مجلهٔ وحید ۳.
مجلهٔ هلال ۳.
مجلهٔ هنر و مردم ۲۱ ـ ٤۷.
مجلهٔ یغما ۵۲.
مجموعه سخنرانیهای اقبال در لندن در بارهٔ اسلام ٤٤.

محرم اسرار شاهان (کتاب‌ملوك) ۳۰۶.
مسافر ۳۹ ـ ۴۰ ـ ۱۵۴ ـ ۱۶۷ ـ ۱۸۱ ـ ۲۱۵ ـ ۲۴۷ ـ ۳۲۵.
مشکوة‌الانوار ۱۷۲ ـ ۱۷۳.
مغنی نامه ۳۶.
مقالات اقبال ۴۳.
مقالات انگلیسی اقبال ۴۳.
مقالهٔ اقبال ۲۱.
مکاتیب اقبال ۲۳ ـ ۴۳.
ملفوظات مقدمهٔ مرقع جغتائی ۴۸.
منطق‌الطیر جدید ۴۴.
منظومهٔ افکار ۱۳۷ ـ ۱۵۴ ـ ۱۹۹ ـ ۲۲۵ ـ ۳۲۱.
منظومهٔ اورنگ زیب ۲۲.
منظومهٔ ترانهٔ ملی ۲۰.
منظومهٔ ترانهٔ هندی ۲۰.
منظومهٔ نالهٔ فراق ۱۶.
منظومهٔ نالهٔ یتیم ۱۵.
منظومهٔ نیاشوالیه ۲۰.
منظومهٔ وطنیت ۲۰.
منظومهٔ هیمالیا ۱۵.
می باقی ۶۶ ـ ۶۷ ـ ۷۲ ـ ۲۰۴ ـ ۲۱۱ ـ ۲۵۶ ـ ۳۲۰.
میلاد آدم ۳.

ن

نامه‌های اقبال به‌محمدعلی جناح ۴۳.
نامه‌های اقبال به‌نام عطیه بیگم ۴۳ ـ ۴۴.
نقد خرد ناب ۱۰۰.
نقد عقل خالص ۱۷۵.
نقش فرنگ ۸۹ ـ ۲۰۱ ـ ۲۰۹ ـ ۲۲۵.
نگین سخن ۳.

و

ویژه‌نامهٔ ایران و پاکستان ۲۱ ـ ۴۷.

ه

هفت پیکر نظامی ۳۵.

ی

یادداشتهای پراکنده ۴۲.

فهرست آثار مؤلف این کتاب

۱ـ **تاریخ سمنان:** چاپ اول آن در اردیبهشت سال ۱۳۴۱ خورشیدی و چاپ دوم در اسفند سال ۱۳۵۲ خورشیدی در ۷۷۸ صفحه به قطع وزیری در تهران چاپ و منتشر شده است.

۲ـ **تاریخ قومس (کومش):** مشتمل بر وقایع تاریخی و اوضاع جغرافیائی، سیاسی، اجتماعی، تحقیقات باستان‌شناسی و شرح احوال رجال و معاریف: سمنان، دامغان، شاهرود، بسطام، خرقان، جندق، سنگسر، شهمیرزاد و نقاط تابعه آنها که در فروردین سال ۱۳۴۴ خورشیدی در تهران چاپ و منتشر شده و چاپ دوم آن در سال ۱۳۶۳ از طرف انتشارات آفتاب حقیقت در تهران منتشر شده است.

۳ـ **تاریخ نهضتهای ملی ایران:** (در چهار مجلد) جلد اول این تألیف زیرعنوان (از حمله تازیان تا ظهور صفاریان) در اسفند سال ۱۳۴۸ خورشیدی در ۶۵۶ صفحه به قطع وزیری توسط شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران (علی‌اکبر علمی) در تهران چاپ و منتشر شده است.

۴ـ **تاریخ نهضتهای ملی ایران:** (از سوک یعقوب لیث تا سقوط عباسیان) که در اسفند سال ۱۳۵۴ خورشیدی در ۶۶۸ صفحه به قطع وزیری از طرف بنیاد نیکوکاری نوریانی در تهران طبع و نشر شده است. چاپ دوم آن در سال ۱۳۶۳ خورشیدی ازطرف انتشارات آفتاب‌حقیقت منتشرشده‌است. جلدسوم(از بیدادمغولان‌تا اوج حکومت صفویان). جلد چهارم (از آغاز نفوذ اروپائیان تا انقلاب مشروطیت)

در دست تألیف.

۵ـ اعتقادو دلبستگی عمیق ایرانیان به‌آیین‌کهن ملی: مهر سال ۱۳۵۰ خورشیدی

۶ـ نگین سخن شامل شیواترین آثار منظوم ادبیات فارسی از قرن چهارم هجری تا عصرحاضر (در دوازده‌مجلد) جلد اول درفروردین سال ۱۳۵۰ خورشیدی در ۵۲۶ صفحه به قطع وزیری و جلد دوم در اردیبهشت سال ۱۳۵٤ خورشیدی در ٦۵٤ صفحه به قطع وزیری و جلد سوم در مهر سال ۱۳۵۸ خورشیدی در ۵۵۵ صفحه به قطع وزیری از طرف شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران (علی‌اکبر علمی) در تهران چاپ و منتشر شده است. جلد چهارم در ۵٦۰ صفحه به قطع وزیری در آبان سال ۱۳٦۲ خورشیدی وجلدپنجم‌در ۵٦۰ صفحه به‌قطع‌وزیری دربهارسال ۱۳٦٤ خورشیدی ازطرف انتشارات آفتاب درتهران چاپ ومنتشر شده‌است جلدششم (زیرچاپ).

۷ـ تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان: (در ٦ مجلد) جلد اول این تألیف زیرعنوان (از زرتشت تا رازی) در اسفند سال ۱۳٤۷ خورشیدی و چاپ دوم در آذر سال ۱۳۵٦ خورشیدی در ۵۲۰ صفحه به قطع وزیری از طرف شرکت مؤلفان و مترجمان ایران در تهران چاپ و منتشر شده است.

۸ـ تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان: جلد دوم زیر عنوان: (از ظهور رودکی تا شهادت سهروردی) در ۹٤۰ صفحه به قطع وزیری در آذر سال ۱۳۵۷ خورشیدی از طرف شرکت مؤلفان و مترجمان ایران در تهران چاپ و منتشر شده است.

۹ـ تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان: جلدسوم دردو بخش زیرعنوان (ازمولوی‌تاجامی) در ۱۱۰۲ صفحه به قطع وزیری در بهمن ۱۳٦۱ خورشیدی از طرف شرکت مؤلفان و مترجمان ایران در تهران چاپ و منتشر شده است.

۱۰ـ تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان: جلد چهارم (از دشتکی تا نراقی) در دو بخش و ۱٤۰۰ صفحه در دست صحافی و انتشار.

۱۱ـ تاریخ نهضتهای فکری ایرانیان در دورهٔ قاجاریه: جلد پنجم (از ملاعلی نوری تا ادیب‌الممالك فراهانی) در دست تألیف.

۱۲ـ اقبال شرق: شامل شرح احوال و آثار و افکار و برگزیده‌ترین اشعار علامه محمد اقبال لاهوری که در ۲۸۸ صفحه بقطع وزیری در آبان سال ۱۳۵۷ خورشیدی از طرف انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی در تهران چاپ و منتشر شده است.

۱۳ـ چهل مجلس شیخ علاءالدوله سمنانی، عارف بزرگ قرن هفتم و هشتم هجری، تحریر امیر اقبال سیستانی که در اردیبهشت سال ۱۳۵۸ خورشیدی در ۲۰۲

صفحه به قطع وزیری از طرف شرکت مؤلفان و مترجمان ایران در تهران چاپ و منتشر شده است.

۱۴ـ جنبش زیدیه در ایران: که‌در آذر سال ۱۳۵۹ خورشیدی ازطرف انتشارات آزاداندیشان در تهران طبع و منتشر شده است. چاپ دوم آن توسط انتشارات فلسفه در سال ۱۳۶۳ در تهران منتشر شده است.

۱۵ ـقیام سربداران (داستان واقعهٔ باشتین) که‌در شهریور سال ۱۳۵۹خورشیدی از طرف انتشارات همگام در تهران چاپ و منتشر گردیده است.

۱۶ـنورالعلوم: کتابی یکتا از عارف بی‌همتا شیخ ابوالحسن خرقانی عارف بزرگوار ایرانی زیسته در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری (نمونه نثر قرن پنجم هجری) همراه با شرح احوال و آثار و افکار او که در اسفند سال ۱۳۵۹ خورشیدی در ۳۳۲ صفحه به قطع وزیری از طرف انتشارات بهجت در تهران چاپ و منتشر شده است. چاپ دوم آن نیز در اسفند سال ۱۳۶۳ خورشیدی منتشر شده است.

۱۷ـ آزاداندیشی و مردم‌گرایی در ایران: که در ۲۲۰ صفحه در مرداد سال ۱۳۵۹خورشیدی ازطرف انتشارات آزاداندیشان درتهران چاپ ومنتشر گردیده‌است.

۱۸ ـ تاریخ جنبش سربداران و دیگر جنبشهای ایرانیان درقرن هشتم هجری که در شهریور سال ۱۳۶۰ خورشیدی در ۳۵۰ صفحه به قطع وزیری ازطرف انتشارات آزاداندیشان در تهران چاپ و نشر یافته است. چاپ دوم این کتاب در سال ۱۳۶۳ توسط انتشارات محمد علی علمی در تهران منتشر شده است.

۱۹ـسلطان‌العارفین بایزید بسطامی: شامل شرح احوال و آثار و افکار و اقوال بایزید بسطامی عارف بزرگ قرن دوم و سوم هجری که در شهریور سال ۱۳۶۱ خورشیدی از طرف انتشارات آفتاب در ۵۰۰ صفحه به قطع وزیری در تهران چاپ و منتشر شده است.

۲۰ـ خمخانه وحدت: شامل شرح احوال و آثار و افکار و مکاتبات و گزیده‌ای از اشعار شیخ علاءالدوله سمنانی عارف بزرگ قرن هفتم و هشتم هجری که در اردیبهشت سال ۱۳۶۲ خورشیدی در ۳۳۶ صفحه به قطع وزیری از طرف شرکت مؤلفان و مترجمان ایران در تهران چاپ و نشر یافته است.

۲۱ـ دیوان کامل اشعار فارسی و عربی شیخ علاءالدولهٔ سمنانی عارف بزرگ قرن هفتم و هشتم هجری که در ۵۴۸ صفحه به‌قطع وزیری در خرداد سال ۱۳۶۴

خورشیدی از طرف شرکت مؤلفان‌ومترجمان‌ایران درتهران چاپ و منتشرشده است.

۲۲ـ سیر اندیشه انسان‌سالاری در ایران (زیر چاپ).

۲۳ـ تجلی تاریخ‌ایران (مجموعهٔ پژوهشهای تاریخی و جغرافیائی (درزیرچاپ)

۲۴ـ ارغنون حقیقت (مجموعه اشعار)

۲۵ـ تاریخ فرهنگ ملی ایران (در دست تألیف

۲۶ـ باسوادان بی‌فرهنگ (در دست تألیف

۲۷ـ ایران از دیدگاه علامه محمد اقبال لاهوری: (زیرچاپ).

۲۸ـ جلوه‌های فکری ایرانیان در هند: (در دست تألیف).

قیمت: ۱۸۰۰ ریال